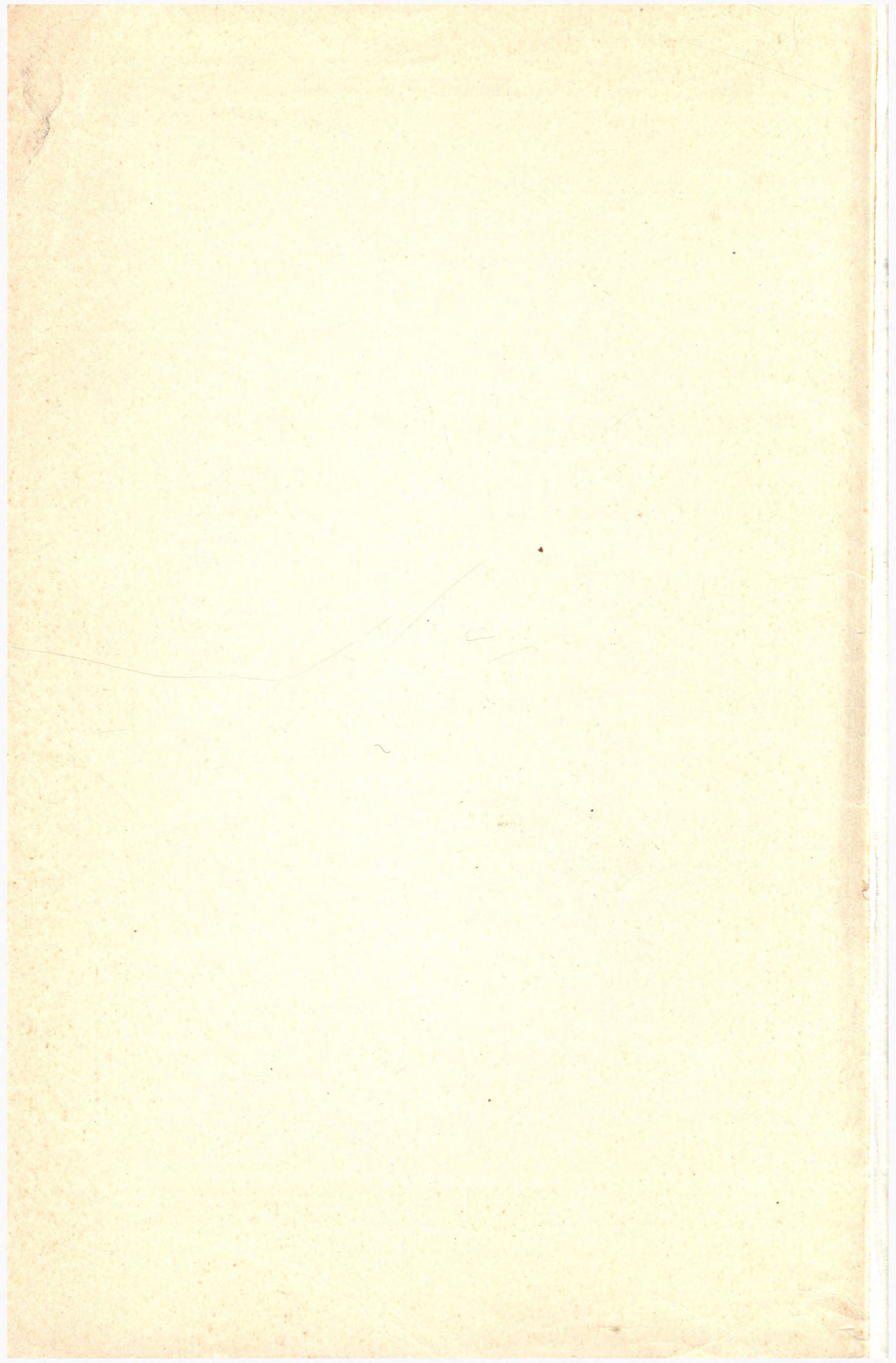
АКАДЕМИЯ НАУК СССР

С. А. ТОКАРЕВ

РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ XIX НАЧАЛА XX ВЕКА

ИЗДАТЕЛЬСТВО
АКАДЕМИИ НАУК СССР
1957



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
МУЗЕЙ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ И АТЕИЗМА

С. А. ТОКАРЕВ

РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ XIX—НАЧАЛА XX в.



ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР
МОСКВА 1957 ЛЕНИНГРАД

АННОТАЦИЯ

Монография проф. С. А. Токарева является обобщающим трудом по религиозным верованиям восточных славян (русских, украинцев и белорусов).

Работа написана на основе большого этнографического материала и дает широкое представление о том, как складывалась самобытная (дохристианская) религия у восточнославянских народов и какие изменения произошли в их религиозных верованиях и обрядах к началу XX века.

Книга рассчитана на историков и лиц, интересующихся вопросами истории религии.

Ответственный редактор
проф. *С. И. КОВАЛЕВ*

ВВЕДЕНИЕ

Изучение верований любого народа представляет двоякий интерес: исторический и практический. С исторической точки зрения народные верования интересны потому, что они являются отражением прошлых судеб народа. Всякие религиозные верования, как говорит Энгельс, суть не что иное, как фантастическое отражение в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни. Но верования обычно живут долгое время; они могут надолго пережить ту действительность, в пределах которой возникли. В ходе истории народа меняется постепенно обстановка его жизни. Новые условия нередко порождали и новые верования, но старые продолжали существовать рядом с ними, видоизменяясь и переплетаясь с новыми представлениями. Одни религиозно-магические идеи как бы наслаивались на другие, и все вместе, живя в сознании людей из поколения в поколение, образовывали сложный клубок идей разного исторического происхождения, в котором нелегко разобраться.

Изучая эти народные верования, мы как бы снимаем слой за слоем те идеи, которые в них отлагались веками, и восходим к их источникам — той исторической действительности, которая в этих верованиях отразилась. Древние формы хозяйства и быта, отжившие общественные отношения, культурные связи с соседними народами, их взаимные влияния, — в той или иной степени отражались и отлагались в народном сознании. Они отражались также и в верованиях, суевериях, приметах, которые соединялись с обрядами и обычаями. Здесь перед нами живой музей истории народа, если только уметь его понимать.

Для историка и этнографа изучение верований определенного народа или группы народов особенно интересно и потому, что оно проливает свет на исторические связи между народами и тем самым освещает проблему этногенеза. В частности, исследование народных верований восточных славян — русских, белорусов, украинцев — дает очень много для понимания глубокого истори-

ческого единства этих трех братских народов, единства их происхождения. В то же время изучение их верований позволяет протянуть нити культурного родства к западным и южным славянам, а также и к другим народам Европы.

Нет надобности особо доказывать, как важен конкретный материал по верованиям любого определенного народа или группы народов, в данном случае восточных славян, для общей истории религии. Изучение этих верований позволяет сделать целый ряд важных общих выводов по проблеме происхождения и развития религии.

С практической точки зрения знать народные верования интересно и важно потому, что такое знание дает нам возможность более сознательно и успешно вести борьбу за преодоление вредных пережитков в сознании человека. В культурном багаже народа верования являются старым грузом, давящим на народное сознание, препятствующим развитию здравого материалистического понимания действительности.

Разумеется, когда дело идет о верованиях таких передовых, высоко культурных народов, как русские, украинцы, белорусы, исторический интерес далеко преобладает над практическим. Религиозные верования в сознании восточнославянских народов в основном принадлежат прошлому. Многое здесь уже умерло, многое отмирает на наших глазах, сохраняя лишь исторический интерес. Но было бы ошибкой отрицать целиком и другую — практическую — сторону дела. Пережитки прошлого, побежденные в основном, в некоторой мере еще сохраняются в сознании людей, являясь тормозом для дальнейшего развития культуры. Поэтому невозможно при какой бы то ни было культурно-просветительной работе игнорировать эти пережитки; а в числе их далеко не последнюю роль играют религиозные верования.

История изучения восточнославянских верований

Изучение верований восточных славян имеет свою историю. Впервые серьезный интерес к этим верованиям зародился в нашей стране в век просвещения — в те годы, когда Ломоносов и другие пионеры русской науки пролагали ее первые пути. Раньше одни церковные писатели «интересовались» народными верованиями, но, конечно, не как предметом изучения, а как «бесовским» соблазном, враждебным «христианскому благочестию». Позже к ним пробуждается своего рода научная любознательность, правда на первых порах довольно наивная и чисто любительская.

В 1767 г. М. Д. Чулков, писатель, журналист, и актер, издал «Краткий мифологический лексикон», где вместе с именами античных богов и прочих мифологических персонажей древности приведен был и ряд имен из славянской мифологии: частью имена действительно чтившихся славянами богов (Волос, Даждьбог, Перун и др.) или низших мифологических существ (Домовые, Лешие),[1] частью случайные имена. Этот перечень образов славянской мифологии повторил в 1768 г. М. В. Попов в книжке «Краткое описание славянского баснословия», несколько дополнив его. По признанию самого автора, цель книжки была не научная: «Сие сочинение сделано больше для увеселения читателей, нежели для важных исторических справок, а больше для стихотворцев, нежели для историков». Автор приводит длинный перечень древнеславянских «богов», но в числе их можно найти все что угодно — от «змей» и «рощ» до «Золотой бабы» и «Царя морского»; наряду с именами действительно славянских божеств (Велес, Даждьбог, Перун и др.) Попов перечисляет в своем списке самые различные легендарные и сказочные имена, вплоть до финского божества Юмалы и др. Никакой попытки критического подхода к материалу у Попова, конечно, еще нет. Однако книжка его послужила источником для последующих опытов подобного же рода. В 1780 г. упомянутый выше М. Д. Чулков издал «Словарь русских суеверий» (во 2-м издании — «Абевега русских суеверий»). Здесь были повторены те же мифологические имена, с новыми добавлениями, взятыми где попало, вплоть до верований камчадалов, записанных Крашенинниковым. Почти такой же характер носит и сочинение дерптского профессора Григория Глинки «Древняя религия славян» (1804). Научного критического подхода к материалу здесь еще меньше: автор не только брал сведения о «древней религии славян» где придется, но не стеснялся даже дополнять их «собственною под древнюю стать фантазиею», как он сам признается (например, он сам сочинил «гимн Перуну»). Славянских «богов» (список которых почти совпадает со списком Попова) Глинка делил на 8 «разрядов»: боги «превыспренние», «земные», «преисподние», «водные», «духи», «полубоги», «озера обоженные» и «реки»; деление само по себе не плохое, но, к сожалению, в эти «разряды» помещена всякая всячина, в том числе продукты фантазии самого автора. Глинка, впрочем, не ограничился составлением списка славянских богов, а попытался

[1] Здесь и дальше имена богов даны в том разночтении, как это принято авторами цитируемых книг. Библиографические данные о самих книгах см. в списке литературы в конце книги.

выяснить и самый характер древнеславянской религии. По его мнению, она была «из многих языческих... самая чистейшая», ибо боги древних славян были олицетворениями «естественных действий».

Более критический характер имела работа А. С. Кайсарова «Славянская и Российская мифология». Будучи офицером, он долго находился за границей, где познакомился с передовыми идеями того времени. Книга его вышла на немецком и русском языках (1804, 2-е изд. 1810). Кайсаров указывает в ней прежде всего на скудость сохранившихся источников для изучения древнеславянской мифологии; к числу их он относит, между прочим, и народные песни и сказки — «сокровища для нашей мифологии», однако слишком мало изученные. В понимании своей задачи Кайсаров проявляет достаточную глубину и широту взгляда. Он стоит на точке зрения натуристического понимания происхождения религии, следуя отчасти, может быть, Гольбаху, и проводит широкие сопоставления славянской религии с верованиями ряда других народов, от древних персов до самоедов. В самом подборе фактического материала Кайсаров не проявляет особой разборчивости, и приводимый им алфавитный список славянских божеств содержит в себе много весьма сомнительного; автор, впрочем, избегает решительных утверждений, предпочитая лишь ставить вопросы, местами критикуя взгляды других.

Еще больше критичности в работе П. Строева «Краткое обозрение мифологии славян Российских» (1815). Автор подчеркивает, что из-за скудости источников «мы имеем весьма слабое понятие о баснословии Славян», и поэтому «едва ли можно издать классическое сочинение о сей материи». Строев добросовестно разбирает сохранившиеся сведения о древнеславянских божествах и вместо составления длинных списков разных мифологических имен сомнительного происхождения, как у прежних писателей, он ограничивается сообщением сухих данных о Перуне, Стрибоге, Даждьбоге и некоторых других, достоверно документированных богах древних славян.

Однако дух здорового критицизма и добросовестной научной осторожности, вдохновлявший Строева, в те годы еще не мог широко распространиться в русской науке. Политическая реакция, все более сгущавшаяся над русским обществом в годы «Священного союза» и после разгрома движения декабристов, отразилась и в науке расцветом реакционно-романтических настроений, исключавших возможность здорового критицизма. Строев намного опередил свою эпоху, продолжатели его не стояли на его научном уровне.

Для этих лет наиболее характерны работы И. П. Сахарова, виднейшего из этнографов 1830-х и первой половины 40-х годов. Нельзя отрицать больших заслуг этого трудолюбивого исследователя, собравшего очень большой материал по верованиям, притом не по древним, а по современным ему, живым верованиям и обрядам русского народа. Этот материал, впервые с такой полнотой собранный и опубликованный Сахаровым в его объемистом труде «Сказания русского народа о семейной жизни своих предков» (1836—1849), вызвал довольно широкий общественный интерес. Но, подобно некоторым своим предшественникам, Сахаров собирал свой материал нередко из сомнительных источников, не останавливаясь перед прямой фальсификацией, заполнял страницы своей книги всякой всячиной, печатаемой рядом с ценным и подлинным материалом. Нечего и говорить, что теоретический уровень работ Сахарова был крайне невысок, понимание излагаемого материала не поднималось над примитивным романтико-патриотическим любованием стариной. Богатое собрание фактического материала представляет собой и работа московского профессора И. М. Снегирева «Русские простонародные праздники и суеверные обряды» (вып. 1—4, 1837—1839). Этот материал систематизирован (в календарном порядке совершения обрядов), и им вполне можно пользоваться. Но теоретический уровень работы Снегирева немногим выше, чем у Сахарова.

Почти то же надо сказать и о работе А. Терещенко «Быт русского народа» (1848), где собрано немало сырого материала, однако изложен он был хаотически, без попытки серьезно в нем разобраться.

Только в 1860-е годы появляются первые попытки теоретически осмыслить и обобщить уже достаточно обильно собранный фактический материал по восточнославянским народным верованиям и обрядам, понять его в свете определенной общей концепции. Это была известная «мифологическая» концепция, зародившаяся за несколько времени перед тем в Германии на почве национально-романтического увлечения народной стариной и в связи с развитием сравнительного индоевропейского языкознания и филологии. Мифологическая школа нашла себе последователей во всех странах Европы (Я. Гримм, А. Кун, В. Шварц в Германии, Макс Мюллер в Англии, М. Бреаль во Франции, А. де Губернатис в Италии). В России главными ее сторонниками были А. Н. Афанасьев, Ф. И. Буслаев, А. А. Потебня, О. Ф. Миллер. Основная идея, проходящая красной нитью в работах всех этих ученых, заключается в утверждении, что все вообще народные верования и связанные с ними обряды и обы-

чаи, а также и различные мотивы и образы сказочного фольклора, песен и т. п. восходят в конечном счете к древней мифологии, под которой в свою очередь сторонники мифологической школы понимали систему поэтического олицетворения небесных явлений. Эта идея, связанная с романтическим представлением о мировоззрении древних народов как о поэтически-созерцательной натурфилософии, проводилась одними авторами более, другими менее последовательно. Если Афанасьев, например, доходил до крайностей, давая натурмифологическое истолкование самым простым и понятным, казалось бы, обычаям (например, распускание волос женщиной при оплакивании — обрядовое подражание дождевым тучам, святочное ряжение — подражание облакам, представляемым в образах зверей, и т. п.), то Буслаев и Потебня не были склонны к таким натянутым и искусственным толкованиям и в большей мере учитывали земные, исторические корни народных верований и обычаев.

Наиболее последовательно выражена мифологическая точка зрения на восточнославянские верования в капитальной работе Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу» (т. т. I—III, 1865—1869). При всех увлечениях и односторонности автора книга эта замечательна как обширный свод конкретного материала, где даны широкие сравнения по верованиям всех славянских народов и где изложение всего огромного материала пронизано одной последовательно проведенной идеей. Более осторожны выводы Потебни в его работах: «О мифическом значении некоторых обрядов и поверий» (1865), «О купальских огнях и сродных с ними представлениях» (1867) и др., весьма ценных также обилием приводимого материала. Еще более осторожен в своих взглядах Буслаев — «Русская народная поэзия» (1861).

Заслуга мифологической школы в изучении восточнославянских верований состоит в том, что, широко сопоставив параллельные представления и обычаи разных славянских и неславянских народов и осмыслив их, худо ли, хорошо ли, с одной руководящей точки зрения, школа эта привлекла общественный интерес к народным верованиям, как к памятникам поэтической старины, и этим стимулировала их собирание и изучение. Недостатками же мифологической школы были: 1) крайне односторонняя точка зрения, дававшая искусственное и неубедительное объяснение изучаемым фактам, 2) недостаточно критическое обращение с источниками и 3) неумеренное расширение самого понятия религиозных верований, которые не отграничивались от образов чисто поэтического творчества — сказочного и песенного фольклора.

Против односторонности мифологического направления выступали еще в начале 60-х годов представители революционно-демократического лагеря русской научной мысли, прежде всего журнал «Современник». В статьях и рецензиях, появлявшихся в этом журнале, критиковалось господствующее направление тогдашней этнографии, где преобладали чисто «археологические интересы», где все сводилось к поискам «следов поклонения Перуну». Но, несмотря на эту критику, мифологическое направление продолжало царить, и даже в самом революционно-демократическом лагере находились его сторонники (И. А. Худяков, П. С. Ефименко).

Здоровая реакция против воздушных замков мифологической школы началась в 1870-х годах, когда, с общим ростом позитивистского направления в науке, стал громче слышаться и голос трезвой критики. В 1873 г. появляется знаменательная рецензия А. Н. Веселовского на книгу де Губернатиса «Животная мифология»; рецензент предостерегал в ней от злоупотребления «мифологическим» методом и от односторонне мифологических построений. В 1882 г. вышла книга Л. Колмачевского «Животный эпос на Западе и у славян»; автор ее, стоя на позициях «теории заимствований», резко выступает против школы Гримма и пытается установить центры развития сказок о животных в Индии и в Европе. В 1885 г. появляется интересная статья А. Кирпичникова «Что мы знаем о личных божествах славян» (1885), где автор подвергает строгой критике имеющиеся свидетельства источников о богах древних славян и приходит к выводу о крайней скудости этих свидетельств, об отсутствии общеславянского пантеона, разрушая наивно-романтические построения старых исследователей. Этой суровой, хотя частью и односторонней критикой был в известной мере расчищен путь к изучению народных верований и обрядов без непременного возведения их к гипотетическим богам воображаемого древнеславянского Олимпа.

Наиболее крайнюю позицию в отрицании старой мифологической точки зрения на происхождение народных верований занял Е. В. Аничков в своих интересных работах: «Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян» (1903) и «Язычество и древняя Русь» (1914). По его мнению, язычество древней Руси было крайне «убого», божества ее «жалки». Культ Перуна, Хорса, Даждьбога и других великих богов был чисто официальным культом, введенным князьями (Владимиром) прежде всего для своей дружины, и не имел никаких корней в народе. Потому-то эти боги так быстро и исчезли после принятия Русью христианства. Аничков считает, что для понимания обрядности

славянских народов совершенно бесполезно обращаться к образам древних богов, даже тех, которые засвидетельствованы древними памятниками письменности.[2]

Подобные утверждения, как мы увидим впоследствии (см. стр. 110), весьма сомнительны либо просто неверны. Они стоят в связи с известной теорией «аристократического происхождения» эпической поэзии и восходят по сути дела к тому реакционному направлению в буржуазной науке, которое считало народ вообще неспособным к самостоятельному культурному творчеству. Советские исследователи решительно отвергают все это направление. Тем не менее критика, направленная сторонниками «школы заимствований» против устаревших построений, была полезной.

После того как старая мифологическая школа, основанная на романтическом направлении в историографии, утратила под ударами критики свое обаяние, господство в области изучения славянских верований перешло к позитивистским течениям. На первое место выдвинулась анимистическая теория, усматривающая корни всех вообще религиозных верований и обрядов в вере в душу и в духов. Но господство ее не было таким полным, ибо безусловных сторонников идей Тэйлора, Спенсера и Леббока в России было мало, зато были исследователи, которые брали здоровое зерно анимистической теории, но избегали ее односторонности, сочетая ее с идеями более широкого круга.

На полпути между мифологическим и новым позитивистским направлением стоял харьковский профессор Н. Ф. Сумцов, который очень много сделал для серьезного исследования восточнославянских верований. В своих работах он собрал огромный и разнообразный фактический материал. Широко пользуясь сравнительным методом, Сумцов в то же время был очень осторожен в своих выводах. Отвергая увлечения сторонников мифологической школы, он, однако, признавал правильными некоторые ее выводы: об «олицетворении и обоготворении сил и явлений внешней природы» как характерной особенности «древнего народного мировоззрения», о почитании солнца древними славянами и т. д. Одновременно Сумцов считался, в особенности в своих более поздних работах, и с результатами работ Тэйлора и его единомышленников, разделяя их взгляды на происхождение анимистических верований. Наконец, он старался использовать и метод «теории заимствований», допуская влияния одних

---

[2] Финский ученый В. Мансикка пытался, идя по тому же пути, отрицать самобытность восточнославянских заговоров. Он считал, что они целиком сложились на основе христианско-церковных представлений.

народов на другие в отношении обрядов, фольклорных мотивов и верований; случалось, что он злоупотреблял этим методом, но во всяком случае его нельзя упрекнуть в узко односторонних взглядах на предмет. Еще более сдержан был в своих выводах Д. Н. Анучин, касавшийся своими исследованиями и верований (например, «Сани, ладья и кони как принадлежности похоронного обряда», 1890). Более последовательным сторонником анимистической теории был известный чешский ученый Любор Нидерле, посвятивший славянским верованиям целый том своих фундаментальных «Славянских древностей». Однако и он стремился избежать односторонности анимистической школы, допуская и внеанимистические, даже доанимистические представления в славянской религии. Труд Нидерле является в настоящее время одним из наиболее полных и серьезных руководств по религии древних славян, но современных ему верований славянских народов он касается, к сожалению, лишь мимоходом. Сторонниками анимистической теории были Н. Н. Харузин, В. Н. Харузина, частично Л. Я. Штернберг и др.

Рост науки в интересующей нас области определялся не только возвышением ее теоретического уровня, но и накоплением фактического материала. Первый и очень крупный сбор его, притом организованный по плану и по определенной программе, имел место в конце 1840-х годов, когда новооткрытое Русское географическое общество (его Отделение этнографии) разослало по разным районам страны составленный Н. И. Надеждиным «циркуляр» (анкету) для собирания этнографического материала. В короткое время Общество получило до двух тысяч описаний отдельных местностей; в них немалое место занимали народные верования и обряды. Собранными материалами, поступившими в архив Общества, частично воспользовались тогда же исследователи: Майков — для публикации серии заговоров, Бессонов — духовных стихов. Сбор и публикация материалов по народным верованиям шли нарастающим темпом в течение второй половины XIX в. Можно упомянуть богатые материалы П. С. Ефименко по Архангельской губ., П. В. Шейна, Е. Р. Романова, Н. Я. Никифоровского и В. Н. Добровольского по Белоруссии, П. П. Чубинского, В. Б. Антоновича, того же П. С. Ефименко, Б. Д. Гринченко по Украине и пр.

С появлением этнографических журналов — «Этнографическое обозрение» (1889 г.) и «Живая старина» (1890 г.) — на страницах их стало печататься очень много ценных записей обычаев, обрядов, верований. Центрами собирания материала, помимо Географического общества и его местных отделов, стало

Отделение русского языка и словесности Академии наук и отдельные научные общества. Немало сделало в этом смысле и основанное частным лицом, любителем-меценатом кн. Тенишевым «Этнографическое бюро», которое в 1890-х годах собрало, путем рассылки специальной программы, обширный материал, полученный от 350 корреспондентов из 23 губерний. На основе разработки последнего появились две интересные монографии: «Нечистая, неведомая и крестная сила» С. В. Максимова (1903) и «Русская народно-бытовая медицина» д-ра медицины Г. Попова (1903).

Мало-помалу накопился такой необозримый материал по народным верованиям и обрядам, что полная сводка или разработка его в рамках одного труда стала делом почти невозможным. Зато стали появляться сводки и исследования по отдельным более или менее узким темам. Раньше других привлекли к себе внимание исследователей заговоры. Здесь можно назвать ценные сборники и исследования Л. М. Майкова, П. С. Ефименко, Е. Р. Романова, А. В. Ветухова, Н. Ф. Познанского и др., библиографический указатель Н. Ф. Сумцова. Русская литература по народным заговорам и по количеству и по качеству стоит выше соответствующей западноевропейской литературы. Из обрядов и верований, связанных с земледелием, исследованиям подвергались обряды, приуроченные к хлебу,[3] весенне-летняя календарная обрядность.[4] Проблем, относящихся к погребальному культу, касается классическое исследование Д. Н. Анучина «Сани, ладья и кони как принадлежности похоронного обряда» (1890), затем работа Д. К. Зеленина «Очерки русской мифологии» (1916), где собран почти исчерпывающий материал по культу умерших неестественной и преждевременной смертью и по вере в русалок.

Все эти и многие другие ценные монографические работы, несмотря на присущие каждой из них недостатки, служат необходимой подготовительной ступенью для более глубокой теоретической разработки проблем восточнославянских народных верований. Однако эта разработка остается в сущности еще впереди: во-первых, потому, что подготовительная работа проделана пока лишь по немногим отдельным темам, а большая часть тем, как мы увидим в дальнейшем, еще ждет своего исследования; во-вторых, потому, что названные выше исследователи почти или совсем не владели марксистским научным методом и, таким образом, в лучшем случае лишь приближались к правильному

---

[3] Н. Ф. Сумцов. Хлеб в обрядах и песнях.
[4] Е. В. Аничков. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян.

пониманию фактов, к верным научным выводам, но не могли их полностью достигнуть.

Марксистская литература о восточнославянских верованиях пока очень небогата. Можно назвать несколько исследований академика Н. М. Никольского: «Дохристианские верования и культы днепровских славян» (1929); «Жывёлы ў звычаях, абрадах і вераньнях беларускага сялянства» (1933), «Происхождение и история белорусской свадебной обрядности» (1956). Гораздо больше спорного в книжке М. Н. Покровского «Очерки по истории русской культуры» (ч. 2, 1925), в которой автор придерживается далеко не марксистских взглядов на происхождение и историю религии. Не будем здесь упоминать ряд работ по первобытной религии, написанных марксистами Г. В. Плехановым, И. И. Скворцовым-Степановым, Е. М. Ярославским, В. К. Никольским и др., в которых материал восточнославянских верований фигурирует просто в качестве иллюстраций. Задача глубокого марксистско-ленинского исследования религиозных верований восточных славян стоит еще почти целиком впереди. Автор настоящей книги пытается сделать лишь несколько первых шагов в этом направлении.

Задачи и трудности исследования

Дать систематическое изложение религиозных верований и обрядов восточнославянских народов — задача необычайно трудная, почти невыполнимая. Трудность заключается не в недостатке фактического материала, — материал есть в избытке. Трудность прежде всего в том, что верования восточных славян чрезвычайно разнообразны, пестры, что они неодинаковы порой даже в соседних районах, а ведь перед нами три больших народа, занимающих огромную территорию и включающих в себя целый ряд обособленных групп; описание верований каждой такой группы могло бы составить предмет специальной работы. Вторая большая трудность состоит в том, что мы имеем дело не с неподвижной, статической системой верований, а с непрерывным процессом их изменения. При всей традиционной косности религиозных верований они, конечно, были совсем неодинаковы в XII в. и в середине XIX в., еще более изменились (частью исчезли, забылись) за последние десятилетия. Исследователь должен поэтому тщательно учитывать время, к которому относится каждый наблюдаемый им факт. Цель его — постараться проследить историческое развитие и исчезновение отдельных религиозных представлений и обрядов и целых комплексов их в связи с изменением исторических условий.

Третья, и немалая, трудность заключается в неопределенности содержания и объема самого предмета, подлежащего изучению. Если старые исследователи, адепты мифологической школы, мало заботились о различении религиозных образов, сказочных персонажей, былинных героев, не отличали магического обряда от игры, религиозного предписания от народной традиции, то современный ученый-марксист не может так поступать. Однако на практике бывает нередко действительно в высшей степени трудно указать, где кончается религиозное верование или обряд и где начинается нечто, лишь по внешности на них похожее. Трудность усугубляется тем, что исторически очень часто религиозные верования и обряды теряют свое прежнее содержание и сохраняются в пережиточном виде как традиционный обычай, правило этикета, детская игра или как поэтический образ, привычный оборот речи. Изучение показывает, что религиозные верования и обряды тесно соприкасаются со следующими группами явлений, от которых, однако, должны быть отграничены.

1. Образы, мотивы и сюжеты сказочного фольклора. От содержания религии они отличаются прежде всего тем, что в них народ не верит (ср. пословицу: «сказка — складка, а песня — быль») и относится к ним как к произведениям художественного творчества. Постулат старых мифологов, что сказка есть продукт дегенерации религиозно-мифологического мотива, глубоко ошибочен; источником сказочного творчества является социальная действительность, а не религия. Сказки известны даже у самых примитивных народов наряду с религиозными мифами и обычно не смешиваются с ними. Это не исключает возможности того, что в отдельных случаях в сказку проникал тот или иной религиозно-мифологический образ или мотив.

2. Элементы народных знаний: приметы погоды, космологические представления, народная медицина и т. п. Вся эта область густо пропитана религиозно-магическими представлениями и, однако, целиком отнюдь к ним не сводится: здесь было и есть рациональное зерно, плод многовекового стихийного народного опыта, лишь частично затемнявшегося религиозной фантастикой.

3. Бытовые привычки, обычаи, запреты, правила поведения. В большинстве случаев все они имели вполне рациональное и чисто общественное происхождение, имели некогда, а частью и продолжают иметь определенный разумный смысл. Религиозно-магическое осмысление или санкция, сюда примешивавшиеся, являются лишь фантастическим отражением в головах людей тех социальных сил, которые породили эти обычаи, предписания и запреты, и для их подкрепления нуждаются в такой

санкции. В дальнейшем эта санкция может совершенно отпасть, обычаи же остаются, хотя бы и утратив свое первоначальное значение.

4. Народные обряды и обычаи, приуроченные к праздничным дням и особым событиям: зимние, весенние и тому подобные праздники, свадебные, родильные и похоронные обряды. Большинство их, если не все, действительно бывают пронизаны религиозно-магическими идеями. Но, во-первых, еще большой вопрос, были ли эти идеи им свойственны с самого начала и не примешались ли они, напротив, лишь впоследствии. Во-вторых, и это уже бесспорно, религиозно-магический элемент может совершенно исчезнуть из этих обрядов и обычаев. Тогда остается просто народный праздник, традиционный обряд, сообщающий известную торжественность тому или иному событию или дню и уже в одном этом имеющий свое оправдание.

Где же тот признак, по которому можно судить, входит ли или не входит встреченное нами явление в круг религиозно-магических верований и обрядов? Такой признак есть, и он достаточно известен: это вера в сверхъестественное, которая является характерной чертой всякой религии. Что без идеи сверхъестественного нет и не может быть религии, хорошо известно. Но мы должны подчеркнуть, что требуется наличие именно веры в сверхъестественное, в его реальность. Сказочные образы тоже обычно не встречаются в действительности, но в реальность их никто не верит, и они поэтому не имеют никакого отношения к религии. По наличию того же признака определяется отношение любого обряда, обычая, праздника, бытовой традиции к области религиозно-магических явлений: если выполнение данного обряда, ритуала сочетается с верой в его сверхъестественную силу, в то, что его выполнение или невыполнение повлечет за собой сверхъестественным образом тот или иной желаемый или нежелаемый результат, — перед нами религиозно-магический обряд; если такой веры нет, — перед нами традиция, которой можно приписывать, самое большее, связь с религиозно-магическими представлениями в прошлом, но и это не всегда. Нет надобности приводить общеизвестные примеры; впрочем, мы их встретим в большом количестве в дальнейшем.

Из сказанного вытекает также, что не всякое ошибочное представление, существующее в народе по поводу того или иного явления природы и т. п., должно считаться религиозным. Есть много ошибочных или сомнительных примет о погоде, урожае, о животных и пр., в которых, однако, ничего религиозного нет. Например, хорошо известно народное поверье об ужах, что они

будто бы любят молоко и даже могут сосать коровье вымя; на самом деле опыты показывают, что уж не пьет молока. Другой пример: среди некоторой части крестьянства было распространено убеждение в том, что камни с течением времени растут. И хотя это представление столь же неверно, в нем нет ничего, относящегося к религии; это область народных знаний, где правильные взгляды густо перемешаны с ошибочными, но ни те, ни другие не содержат в себе идеи сверхъестественного.

По поводу сверхъестественного, как характерного признака религиозных верований и обрядов, необходимо заметить еще следующее. На ранних стадиях развития религии идея сверхъестественного отличается характерной двойственностью или, как говорят, амбивалентностью; это, с одной стороны, — нечто священное, божественное, с другой — нечистое, проклятое. Та и другая сторона покрывается древним представлением о «табу» — религиозно-магическом запрете. Та и другая сторона выражается латинским словом «sacrum», удержавшим это двойственное значение и в новых европейских языках: «sacré», «sacro», «sacred». Но на той ступени развития, на какой мы застаем верования восточных славян, этой амбивалентности уже нет; сверхъестественное уже расщепилось на две полярные противоположности; священное, божеское, благочестивое противостоит проклятому, нечистому, дьявольскому. Лишь в редких случаях — в отдельных заговорах, в исчезающей земледельческой обрядности и т. п. — сохраняются следы прежней двойственности и «благодать божья» с трудом отделима от «нечистой силы». Главным виновником этого расщепления было, конечно, принятие христианства. Деятели церкви немало потрудились над тем, чтобы превратить прежних дохристианских богов восточных славян в нечистую силу, а старые религиозно-магические обряды и праздники — в бесовские игрища. Но очень вероятно, что расщепление началось еще раньше, что элементы дуализма — представления о добром и злом начале — были не чужды и дохристианской религии восточных славян. В то же время не все образы древнеславянского Олимпа были низвержены христианством в преисподнюю и превратились в нечистую силу; некоторым удалось удержаться, зацепившись за христианских святых, и под именем их они продолжали благополучно существовать в народных верованиях и обрядности. В дальнейшем мы увидим, кто в действительности скрывается в религиозных представлениях восточных славян за образами Николы, пророка Ильи, св. Параскевы и др.

Было бы поэтому совершенно неправильно представлять дело так, что понятию «священного» и «божественного» соот-

ветствует христианский слой в восточнославянской религии, а понятию «нечистого» и «бесовского» — дохристианский. То и другое переплетено между собой более сложным образом.

Говоря о трудностях изучения восточнославянских народных верований, мы не упомянули еще об одной и притом главной: в задачи марксистского изучения религиозных верований входит не только правильное их описание, но и научное о б ъ я с н е н и е. Последнее же чрезвычайно затруднено тем обстоятельством, что корни этих верований уходят в глубочайшую древность и связаны с историческими условиями, о которых мы можем только догадываться; в последующем же своем развитии эти верования испытывали на себе влияние сложных и разнообразных исторических факторов, в числе которых были и внутренние социально-экономические и культурные перемены, происходившие в самом народе, и связи с другими народами. Каждое отдельное верование, каждый обряд, наблюдаемый нами, является, как правило, продуктом сложного действия всех этих и более поздних исторических условий. Этой сложности обычно не видели буржуазные исследователи, удовлетворявшиеся в большинстве случаев какой-нибудь одной, узко односторонней точкой зрения. Одни искали в каждом верований только его древнейшие корни, понимая последние притом упрощенно, и игнорировали всю последующую историю развития; другие, напротив, интересовались только позднейшими «влияниями» и «заимствованиями», не ставя вопроса о собственных корнях изучаемого явления в данной среде. И те и другие, как правило, оставляли в стороне вопрос о том, чем обусловливается бытование определенного верования (или обряда), пусть имеющего глубокие исторические корни или, напротив, «заимствованного», в данной социальной обстановке. Перед исследователем же марксистом стоит задача — не только вскрыть корни зарождения данной формы верований в отдаленном прошлом, но и понять причины сохранения ее как пережитка прошлого до наших дней.

Если разрешить все указанные трудности в рамках серьезной монографии нелегкая задача, то в настоящем кратком обзоре к этому присоединяется еще одна трудность: совершенно невозможно исчерпать в кратком изложении весь огромный фактический материал по восточнославянским народным верованиям, даже если оставить в стороне все бесчисленные локальные вариации и особенности и ограничиться описанием наиболее распространенных явлений. Мы принуждены поэтому поставить здесь перед собой более скромную задачу: дать понятие об основных чертах верований славян в их наиболее общем исто-

рическом развитии и о тех проблемах, которые связаны в этнографической литературе с этими верованиями XIX—начала XX в.

План расположения материала

Возможны разные способы группировки материала по восточнославянским верованиям и различный порядок его расположения. Каждый способ имеет свои преимущества и свои недостатки. Можно располагать материал по объекту или содержанию самих верований; в таком случае мы будем говорить о культе тех или иных животных, растений, огня, солнца, земли и пр. (либо о пережитках, следах подобных культов). Можно группировать его по тем явлениям и сторонам жизни человека, с которыми его верования связаны; тогда получатся комплексы верований и обрядов земледельческих, скотоводческих, промысловых, семейно-родовых, эротических и пр. Можно, наконец, попытаться расположить верования и обряды в их исторической последовательности, начиная от самых древних и примитивных и кончая наиболее поздними. Последний способ, быть может, лучше всего удовлетворил бы нашему стремлению к историзму в изучении явлений, но он, к сожалению, почти неосуществим: большинство верований по своему происхождению восходит к столь отдаленной древности, что определить их относительно большую или меньшую примитивность едва ли возможно; в последующем же своем развитии все эти верования испытали на себе то или иное влияние новых исторических условий. Что касается первых двух способов расположения материала, то каждый из них, будучи выдержан последовательно и до конца, неизбежно привел бы к искусственной и натянутой группировке фактов. На практике приходится пользоваться первыми двумя способами группировки материалов, комбинируя их между собой.

В туманной области религиозной фантазии различные представления и действия обычно так между собою переплетаются, что провести резкую грань между ними и расположить их в строгом порядке бывает невозможно. Это относится к религии любого народа. Верования же восточных славян, как и других европейских народов, отличаются, помимо всего прочего, синкретизмом, т. е. слиянием в одно целое представлений и обрядов самого различного происхождения, в данном случае, с одной стороны, древних и самобытных, с другой — связанных с христианством. Отделить одни от других иной раз чрезвычайно трудно. Поэтому при описании верований и обрядов приходится на каждом шагу касаться явлений, разнородных по своему происхождению, но сросшихся до неразделимости.

Необходима существенная оговорка. Господствующей религией восточнославянских народов было (и является) христианство, главным образом в форме православия, но для значительной части населения — старообрядчества или сектанства. Однако исследование христианских догматов, верований и обрядов, будь то в церковной или сектантской форме, не входит в задачу настоящей работы, ибо она посвящена лишь чисто народным религиозным верованиям, культам и обрядам, бытовавшим до начала XX в. Но отстранить совершенно христианские представления, игнорировать их автор работы, разумеется, не мог, потому что, как уже сказано, эти представления тесно сплелись с народными, дохристианскими верованиями. Поэтому в последующем изложении читатель найдет многочисленные упоминания о православных представлениях и ритуалах; но они интересуют нас не сами по себе, а лишь в той мере, как они вошли в чисто народное мировоззрение и в народный быт, соединившись там с самобытными, «языческими», верованиями и обрядами.

ВЕРОВАНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С СУЩЕСТВАМИ И ПРЕДМЕТАМИ РЕАЛЬНОГО МИРА

Колдуны, ведьмы, знахари, божьи люди и др.

Одним из древнейших, если не древнейшим, предметом религиозно-магических представлений человека является несомненно сам человек. Вместе с тем он является самым устойчивым и постоянным предметом таких представлений. Нет и никогда не было такой религии, где бы не играли активную роль те или иные лица, наделяемые сверхъестественными способностями: это известные у разных народов колдуны, знахари, шаманы, жрецы, волхвы, маги, друиды, ясновидцы, пророки, аскеты, схимники, юродивые, старцы, божьи люди и пр., и пр., не считая женских персонажей подобного же рода. Есть даже основания предполагать, что именно человек, и не абстрактный человек, а определенная, конкретная, выделяющаяся в человеческом обществе личность из перечисленных выше категорий, является единственным первоначально объектом, наделяемым непосредственно теми или иными сверхъестественными свойствами; все прочие весьма разнообразные предметы религиозно-магических представлений, т. е. разные предметы природы и фантастические образы, являются лишь опосредствованными носителями сверхъестественных свойств, т. е. причины наделения их такими свойствами лежат не в них самих, а в отношениях между людьми.

Вот почему описание религиозно-магических верований определенного народа целесообразно начинать с характеристики тех выделяющихся среди народа лиц, которые, играя активную роль в религиозной жизни и обрядности, служат в то же время объектом тех или иных представлений о сверхъестественном.

У восточных славян наличие таких лиц засвидетельствовано древнейшими источниками. Вместе с тем связанные с ними ве-

рования на протяжении веков оставались самыми прочными из всех религиозно-магических верований.

О дохристианских «волхвах» и «кудесниках» у восточных славян мы знаем, кроме названия, очень мало. По мнению Афанасьева,[1] это были первоначально жрецы светлых богов и лишь после принятия христианства превратились во враждебных ему служителей нечистой силы. Это оспаривается другими исследователями. Бесспорно, что волхвы выступали в качестве гадателей — «вестников воли богов», вероятно и жертвоприносителей, и служителей храмов, если таковые вообще были.[2] Есть указания на шаманские обряды, устраивавшиеся волхвами: ранние христианские поучения говорят о «вертимом плясании»; преподобный Никон упоминает о «кудеснике», который «лежаше оцеп» (в оцепенении).[3] Существовали ли профессионалы-шаманы отдельно от жрецов, сказать невозможно. Составляли ли «волхвы» и «кудесники» две разные категории служителей культа и чем именно они различались, остается тоже неизвестным. Вопросы эти отчасти связаны с вопросом о дуализме древнеславянской религии, о чем дальше будет речь.

Позднейшие памятники дают нам более разнообразные обозначения для интересующей нас категории лиц. В судебных делах XVII в. упоминаются, например, колдуны, волхвы, чародеи, ворожеи, богомерзкие бабы и пр.[4] Различий между этими разными обозначениями в текстах документов не делается, и все они относятся к лицам, занимавшимся «бесовским волхвованием», которое властями строго запрещалось.

Только новейшая этнографическая литература дает более обстоятельные сведения, позволяющие лучше разобраться в вопросе о тех категориях лиц, которые в восточнославянских народных верованиях выступают носителями тех или иных сверхъестественных свойств.

В своей замечательной картине «Колдун на деревенской свадьбе» (1875 г.) художнику В. М. Максимову удалось чрезвычайно выразительно и метко передать те смешанные чувства суеверного страха, тревоги перед лицом некоей нездешней силы, но вместе с тем и почтения, которые вызывает у всех личность старого колдуна, неожиданно появившегося среди свадебного веселья и грозящего бедой за нарушение обычая — забыли его пригласить. В самом деле, колдун — бытовая, почти непремен-

[1] А. Н. Афанасьев. Ведун и ведьма.
[2] Л. А. Динцес. Дохристианские храмы Руси...
[3] Е. В. Аничков. Язычество и древняя Русь, стр. 236.
[4] Н. Новомбергский. Колдовство в Московской Руси XVII столетия, стр. VIII—IX.

ная фигура в старой русской, украинской или белорусской деревне. В этнографической литературе можно найти очень много сведений, относящихся к колдунам, чаровникам, ведунам, знахарям и говорящих о их положении среди населения, о их роли и функциях, о приписываемых им сверхъестественных способностях. Немало подобных образов найдем и в нашей художественной литературе. Они взяты из жизни. Рассказы о деревенских колдунах или знахарях, о их таинственных способностях общеизвестны.

Но перед исследователем этого явления встают большие трудности. Трудно прежде всего привести в систему относящиеся сюда факты. Лица, о которых идет речь, известны под многочисленными и разнообразными названиями: колдун, ведун, чаровник, чародей, чернокнижник, еретик, ведьма, чарiвник, характерник, волшебник, ворожбит, знахарь, знаток, знающий, шептун, порчельник, ворожба, заговорник, лекарь, дзяд. Для женщин: ведьма, ведунья, ве́щица, знахарка, гадалка, чародейка.

Но какие из этих названий представляют собой разные местные обозначения одного и того же явления и какие относятся к разным по существу явлениям? Иначе говоря: имеем ли мы дело с вполне однородной категорией лиц или внутри нее можно выделить разные группы и разновидности, и какие именно? Какие различия существуют в данном отношении между отдельными группами восточнославянского населения: великорусами северными и южными, белорусами, украинцами?

В этнографических описаниях XIX и начала XX в. обычно выделяются две основные «профессии», которые даже противопоставляются одна другой; это колдуны и знахари, как их чаще всего называют. Колдун обычно описывается как человек, знающийся с нечистой силой и при помощи ее делающий главным образом зло людям; он, по поверьям, напускает порчу, может оборачивать людей в животных, разрушает супружеское счастье, губит урожай и т. п. Колдуну сродни в этом смысле ведьма, которая тоже дружит с нечистой силой и вредит людям и скоту, в частности при помощи выдаивания чужих коров; ведьма умеет превращать людей и сама превращаться в животных. Знахарь, как считают, в противоположность колдуну, приносит не зло, а добро: он лечит людей и скот, снимает колдовство, действуя не через «нечистую силу», а, напротив, «с божьей помощью».[5]

---

[5] Г. Попов. Русская народно-бытовая медицина, стр. 25. — С. В. Максимов. Нечистая, неведомая и крестная сила, стр. 173—177.

Такое различение — не домысел исследователей, оно существовало в народных верованиях. Есть много бесспорных свидетельств о том, что народ отличал знахарей от колдунов, смотря на первых с уважением, а на вторых со скрытой враждой, подавленной суеверным страхом. Сами знахари обычно противопоставляли себя колдунам, не желая иметь ничего общего с нечистой силой и утверждая, что их умение — «от бога». Надо сказать, что профессии знахаря и колдуна имеют в известной мере разные исторические корни, разную основу. Профессия знахаря основывается прежде всего на знании разных лечебных трав и приемов народной медицины, к чему примешиваются, конечно, и различные шарлатанско-магические средства, заговоры-заклинания и т. п. Таких знахарей-врачевателей мы находим у самых примитивных народов. Профессия же колдуна связана с древней верой во вредоносную магию — порчу, с чем соединяется отчасти и вера в сверхъестественную власть человека над природой. Таких специалистов вредоносной магии и «делателей погоды» («вызывателей дождя») мы тоже знаем у очень многих отсталых народов.

Но различение это все же условно и далеко не так резко. На практике колдовство и знахарство часто бывало неотделимо одно от другого и соединялось в одном лице. Согласно верованиям, колдун, если умилостивить его, мог сам снять наведенную им порчу, вылечить причиненную им же болезнь. Враждуя нередко друг с другом, колдуны брались поправлять вред, причиненный соперником. Крестьяне были убеждены, что один и тот же знахарь может вылечить и напустить болезнь, приворожить и отворожить. В самих заговорах, называвшихся в народе обычно «молитвами», не всегда можно отделить обращение к богу и святым от призывов тайной силы совсем иного характера. Многое зависело от индивидуальных свойств данного колдуна или знахаря.

Учитывая поэтому всю условность указанного различения, можно все же попытаться определить наиболее общие черты веры в колдунов, отмечавшиеся у всех трех восточнославянских народов.

Источником таинственных способностей к о л д у н а считалась обычно «нечистая сила». Правда, народные представления об этом не всегда ясны. Некоторые исследователи склонны даже отрицать связь восточнославянского колдовства с верой в нечистую силу. Так, по мнению В. Б. Антоновича, такая связь характерна для западноевропейского колдовства, в нашей же стране будто бы не было тех «демонологических понятий» (т. е. веры в дьявола, злых духов), которые на Западе вызывали

столь жестокие преследования «колдунов» и «ведьм». У нас, по Антоновичу, «народный взгляд на чародейство был не демонологический, а исключительно пантеистический», т. е. основанный на вере в существование таинственных сил самой природы. Антонович основывает это свое мнение на изучении многочисленных судебных дел о колдовстве в Юго-Западном крае XVII—XVIII вв.; в то время как в Польше и в других католических странах происходили жестокие преследования колдунов и ведьм, обвинявшихся в сношениях с дьяволом и сжигавшихся на кострах инквизиции, на православной Украине и в Белоруссии такого изуверства совершенно не было; в судебных документах о колдовстве имя чорта почти не упоминается, а колдунов и ведьм преследовали только в случае причинения ими кому-нибудь действительного вреда.[6] Но Антонович прав только отчасти. Верно, в России не было того изуверского фанатизма, с каким католические инквизиторы в западных странах преследовали ни в чем неповинных людей, обвиняя их в ведовстве; эти инквизиторы-судьи и разработали во всех подробностях свое учение о дьяволе и его связях с колдунами и ведьмами (гнусная книга «Молот ведьм» Шпренгера и Институтора, 1487 г., русское издание 1932 г.). В России это учение не получило такого развития, почему и не отразилось в судебных документах. Но это не значит, что в народных верованиях колдовство не связывалось с нечистой силой; такая связь была, и многочисленные этнографические описания это подтверждают.[7]

Как становились колдунами? В большинстве случаев для этого требовалось обучение у старого колдуна и заключение союза с нечистой силой. Способы заключения этого союза указывались разные, но смысл их обычно сводился к отречению от бога: снять с себя крест и положить его в сапог, под пятку; вынуть изо рта причастие и выстрелить в него и т. п. Вызов чорта и договор с ним происходили обычно в полночь на перекрестке дорог или в бане, считавшейся нечистым местом. Договор скреплялся распиской, писавшейся кровью, а неграмотные вместо того кувыркались через воткнутые в землю ножи или клялись.

Считалось также, что можно стать колдуном, «взяв» колдовство от умирающего колдуна. Это могло быть сделано и невольно, через какую-нибудь вещь, неосторожно сказанное слово.

---

[6] П. П. Чубинский. Труды..., т. I, вып. 2, стр. 326—328.
[7] П. С. Ефименко. Суд над ведьмами.

Такие «невольные» колдуны считались менее виновными, менее ненавистными для народа.

Местами верили в «природных» колдунов. Например, такими считались дети, родившиеся от внебрачных связей в трех поколениях: «девка родит девку, эта вторая приносит третью, и родившийся от третьей мальчик сделается на возрасте колдуном, а девочка ведьмой».[8]

Таковы были народные п о в е р ь я о способах стать колдуном. Как же в действительности обстояло дело? Несомненно, что бывали случаи, когда человек добровольно избирал эту мрачную профессию, обрекавшую его на вечную отчужденность от людей, но и дававшую ему в руки власть над ними и средство обогащения, и для этого проделывал все предписанные обычаем обряды. Но, может быть, не менее часты были другие случаи: человек имел несчастье чем-нибудь навлечь на себя подозрение в колдовстве, его оговаривали по умыслу или случайно, за ним постепенно укреплялась репутация колдуна, и ему ничего не оставалось, как эту репутацию поддерживать, а с течением времени он и сам мог войти во вкус. Во всяком случае, старые судебные документы содержат в себе многочисленные факты обвинения в колдовстве явно невинных людей.

Обычно колдун выделялся уже одной своей внешностью. Угрюмый, мрачный, неразговорчивый, с суровым «волчьим взглядом» исподлобья, с резкими повелительными манерами — таким рисуется колдун в большинстве описаний.[9] Если это старик, то длинные седые волосы, всклокоченная борода увеличивают жуткое впечатление от его внешнего вида. Колдун почти всегда бобыль, живет одиноко где-нибудь на краю села в старой покривившейся избушке. Днем он спит, а ночью бродит с длинной палкой, наводя страх на встречных. Этим страхом и пользовались колдуны. Опытный колдун умел разными способами усиливать страх, внушаемый им окружающим.

Однако, по народным верованиям, существовали и тайные колдуны. Они скрывали свою профессию и ничем по виду не отличались от простых людей. Верили, что есть способы опознать такого тайного колдуна; они весьма разнообразны. Чаще всего приемы распознавания приурочивались к пасхальной заутрене: если в заутреню, например, держать в руках рябиновую палочку, можно увидеть, что все колдуны стоят в церкви задом к иконостасу (Пензенская губ.), другой способ — иметь на себе в это время все чистое до последней нитки (Орловская

[8] С. В. М а к с и м о в, назв. соч., стр. 111.
[9] Там же, стр. 118—119.

и Саратовская губ.) или взять с собой первое яйцо молодой курицы.[10] Применяли и такой способ: положить нож вверх острием и прочесть молитву «Да воскреснет бог», начиная с конца.

Считалось, что колдун действует при помощи служащих ему чертей. Они непрерывно требуют от него работы. Чтобы отвязаться от них, колдун, если не хочет в данный момент вредить людям, задает чертям разные головоломные работы: считать листья в лесу, заливать водой кол, торчащий концом из озера, вить веревки из песка, собирать в куль развеянную по ветру муку и пр. Существовало поверье, что и вред людям приносит колдун иной раз не по своей воле, его заставляют это делать черти.

Повсеместно распространено было представление о том, что смерть колдуна тяжела и мучительна; это начало его расплаты по заключенному с нечистой силой договору. Варианты этого представления разнообразны. По поверью, колдун заранее, например за три дня, знал о предстоящей ему смерти. По-разному, но обычно яркими красками описываются страдания умирающего колдуна. Они длятся долго, и колдун тщетно старается ускорить конец. «Иные из колдунов доходят до того, что бьются головой о стенку, стараясь расколоть себе череп, рвут себе язык на куски и т. п.».[11] Рассказывали об одной орловской колдунье, которая умирала целых шесть дней: «Корежит ее и ломает, вся она посинеет, высунет раздутый язык наружу и не может спрятать». Самой важной причиной этих мучений и трудности умереть считалось то, что колдун должен перед смертью кому-нибудь передать свою силу и свое ремесло, иначе и земля его не примет. Но редко кто из близких был согласен принять страшный дар. Поэтому родные остерегались даже близко подходить к умирающему колдуну, а особенно принять что-нибудь из его рук. Колдун же старался хоть хитростью навязать кому-нибудь свое таинственное наследство. «Рассказывают, что один колдун позвал девку и говорит: „На тебе“. Та догадалась: „Отдай тому, у кого взял“. Застонал он, заскрипел зубами, посинел весь, глаза налились кровью. В это время пришла проведать его племянница; он и к ней: „На, говорит, тебе на память!“. Та спроста приняла пустую руку, — захохотал он и начал кончаться».[12]

В этих поверьях о смерти колдуна, как и во многих других связанных с ним представлениях, выражается народный взгляд

---

[10] Там же, стр. 113—114.
[11] Там же.
[12] Там же, стр. 112.

на силу колдуна, приносившего вред людям, как на силу, тяготящую его и мешающую ему умереть, причем сила колдуна рисуется как нечто безличное, как магическое, таинственное вещество, которое можно передать в руке вместе с каким-нибудь предметом. В других рассказах говорится и о чертях, служащих колдуну или господствующих над ним, которые переходят к его преемнику.[13]

Умершие колдуны вызывали еще больший страх. Похороны их обставлялись особыми предосторожностями. Старались обезвредить колдуна хоть после смерти. Самым обычным приемом для этого было вбивание осинового кола в могилу; применялось и подрезание пяток или подколенных жил, чтобы мертвый колдун «не мог вставать из гроба».

Существовало убеждение, что сила колдуна может проявляться самым различным образом, но по преимуществу во вред людям. Колдун прежде всего «портит» людей, насылая на них разные болезни. Некоторые из болезней чаще всего приписывались «порче», насланной колдуном; сюда относятся грыжа, разные нарывы, женские и детские болезни, а особенно нервные и психические, эпилепсия. Колдунам приписывалось нарушение супружеского счастья, семейные ссоры. Обычным было поверье, что колдун может испортить молодых на свадьбе, и что он непременно сделает это, если ему не оказать должного почета, пригласив на свадьбу и хорошо угостив. Известны рассказы о том, как рассерженный колдун «портил» целый свадебный поезд, оборачивая всех в волков.

Колдун мог вредить также скотине, «отнимая у коров молоко», «останавливая коней»;мог он вредить и урожаю, устраивая на созревшей ржи «заломы» или «закрутки» (особые узлы на несжатых колосьях с разными вредоносными магическими веществами), что грозило бедой и самой семье хозяина поля.[14]

Вера в колдунов — одна из самых распространенных и в то же время самых заметных черт народной религии восточных славян. Связанные с колдунами представления, конечно, неодинаковы в разных местностях, но все же в основном настолько однородны, что едва ли можно обнаружить какие-либо существенные областные различия. Только наименование колдунов в разных частях страны различны; наиболее обычные: у великорусов — колдун, еретик (северные), колдун (южные); у белорусов — чаровник, ведьмак; у украинцев — колдун, чарiвник,

[13] Д. Ушаков. Материалы по народным верованиям великорусов, стр. 177.

[14] Г. Попов, назв. соч., стр. 311—313.

характерник. Многие другие названия (кудесник, чародей, волшебник, чернокнижник и пр.) сохранились главным образом лишь в книжном языке.

В женском колдовстве наблюдалось, видимо, больше разнообразия по областям. Женской параллелью колдуну считается обычно ведьма. Но вера в ведьм (как и самое это слово) больше была распространена у белорусов и украинцев, чем у великорусов. На Украине в прошлом вера в ведьм составляла всеобщее явление. Не было села, в котором не указывали бы одной, а то и двух и более ведьм. Самыми многочисленными и в то же время сильными считались киевские ведьмы, молва о которых доходила до Белоруссии и Литвы. Но и в самой Белоруссии женское колдовство было, видимо, более распространено, чем мужское.[15]

Украинско-белорусские поверья о ведьмах очень колоритны и носят на себе отпечаток западноевропейских представлений, дошедших через католическую Польшу. Главное в этих поверьях — идея связи ведьмы с дьяволом. «Ведьма, по понятиям белорусов, чортова любовница», и «она находится в непосредственном общении именно с чортом, а не другой какой более безобидной нечистой силой».[16] О том же рассказывалось и у украинцев. Главное общение ведьм с чортом происходило, по обычному поверью, во время сборища, или шабаша, ведьм ночью в определенные дни года, где-нибудь на горе; особенно известна Лысая гора близ Киева. Верили, что ведьмы туда летают верхом на помеле или кочерге, отправляясь в этот путь через печную трубу, для чего ведьма должна раздеться донага и натереться особой волшебной мазью. В этом поверье, возможно, отразились немецкие сказания о шабашах ведьм на горе Брокен в Вальпургиеву ночь.

Другое широко распространенное верование касалось способности ведьм превращаться самим и превращать людей в животных: в свинью, сороку, жабу, собаку, кошку и пр.

Считали, что ведьмы, подобно колдунам, причиняют различный вред людям, урожаю, скоту. Они насылают порчу или поветрие, разлучают супругов, наводят град и т. п. Наиболее обычное занятие ведьмы — выдаивание чужих коров. Указывались разные способы этого: по белорусскому поверью, было достаточно ведьме махнуть полотенцем на чужую корову, а потом ударить им свою, и этим она передавала чужое молоко своей корове. Верили, что в день св. Яна (24 июня) ведьмы будто бы

---

[15] П. В. Шейн. Материалы..., т. III, стр. 251, 484.
[16] Там же, стр. 262.

ходят на заре по лугам и сбивают полотенцем росу с травы, и дома у них с этого полотенца течет молоко. Ведьма может отнять молоко у чужой коровы, просто попросив какую-нибудь мелкую вещь у хозяина. Она может также высасывать молоко чужой коровы, превратившись в жабу, в птицу, в насекомое. Против этого ведьмина промысла крестьяне употребляли разные магические средства: ограждали вход в свой хлев «громничной (т. е. сретенской) свечкой», освященной травой, крапивой, вешали у двери острую косу.[17]

Внешность ведьмы изображалась по-разному. Это может быть и старуха, и молодая женщина. Многие поверья говорят о ведьмах-красавицах, которые умели производить чарующее впечатление на мужчин. По внешности в большинстве случаев ведьма ничем не отличается от простой женщины; в отличие от колдуна, она обычно скрывает свою профессию.

Для опознавания ведьмы и изобличения ее в сделанном вреде применялись разные способы. Некоторые из них аналогичны тем способам, которые служили для опознавания колдунов. Но для ведьм применялся и особый дикий способ, пускавшийся в ход тогда, когда возбужденная суеверная толпа в дни каких-либо общественных бедствий, эпидемий, засухи, скотского падежа в озлоблении искала предполагаемых виновников; тогда применялось известное испытание водой: подозреваемых женщин погружали на веревке в воду, и те из них, кто начинал тонуть, признавались невинными, а кто плавал, осуждались как ведьмы, и над ними учинялась расправа. Есть мнение, что эта разновидность варварских ордалий заимствована из практики средневековых судов Западной Европы.[18] Но этот обычай вообще был широко распространен и известен, например, на Кавказе и в Индии.[19]

В великорусских верованиях ведьме соответствует колдунья (южные великорусы) или ве́щица (северные великорусы).[20] Но эта личность в русских поверьях не играет такой роли, как ведьма у украинцев и белорусов. У великорусов колдунья чаще представляется старухой безобразного вида. Образ прекрасной, чарующей ведьмы великорусским поверьям чужд.

Ведьмы и колдуньи бывают, по народным представлениям, природные («родимые») и «ученые». Первые отличаются нали-

---

[17] Там же, стр. 265—266; ср. стр. 497.

[18] П. П. Чубинский. Труды..., т. I, вып. 2, стр. 346.

[19] П. С. Ефименко, назв. соч., стр. 386.

[20] В Архангельской губ. «вещицей» называли мифическое существо, в образе которого олицетворяли болезнь (П. С. Ефименко. Материалы по этнографии..., ч. 1, стр. 201—202).

чием небольшого хвоста, но они менее вредны, чем ведьмы «ученые».

Вера в колдунов и ведьм была одной из самых мрачных сторон деревенской жизни дореволюционной России. Суеверный страх темного и забитого нуждой крестьянства перед колдовством нередко прорывался в эксцессах, приводивших к гибели неповинных людей. Описаны ужасные случаи этого рода. В 1879 г. в Тихвинском уезде крестьяне сожгли в избе старуху, заподозренную в колдовстве. В 1889 г. в Сухумском округе по такому же подозрению старуху подвергли испытанию огнем, от чего она умерла. Известно и немало других подобных случаев. Были также случаи убийства невинных людей, оговоренных гадалкой или колдуном.[21]

Знахари и знахарки народом отличались, как уже сказано, от колдунов и колдуний (ведьм), даже в известной мере противопоставлялись им (хотя это противопоставление носило лишь, так сказать, «теоретический» характер, а на практике одни с другими нередко смешивались). Профессия знахаря или знахарки обычно не является одиозной. Ее не скрывают. Знахарь лечит средствами народной медицины (между которыми есть и действительно полезные), сочетая их с разными заговорами, которые считаются исходящими от бога, содержат в себе почти всегда упоминания бога и святых и даже называются «молитвами»; конечно, то и другое бывает неотделимо от чисто магических и от грубо шарлатанских приемов. В отличие от колдуна, знахарь не отрекался от бога; он постоянно употреблял крест, опуская его даже в заговариваемую воду. Знахари обычно отрицали всякое общение с нечистой силой. Тем не менее многие знахари совмещали с этой своей, так сказать, официальной профессией другую, тайную: применяли вредоносные заговоры, насылали «порчу». Далеко не всегда можно отличить знахаря от колдуна. В старых судебных делах не проводится никакого различия между ними: и колдовство и знахарство одинаково именовались «бесовским волхованием», «еретическими наговорами» и жестоко преследовались властями. Да и в конце XIX в. крестьяне, по словам лучшего знатока этого вопроса С. В. Максимова, «продолжают смешивать знахарей и ворожбитов, знахарок и ворожей с чародеями, т. е. колдунами и колдуньями». «Это делается, — как указывал тот же Максимов, — по вековечной привычке во всем необычном подозревать сверхъестественное и по простодушной вере, что во всем, не поддающемся на-

[21] См.: А. А. Левенстрим. Суеверие в его отношении к уголовному праву. Журн. М-ва юст., 1897, № 1.

шему разумению, несомненно должно быть участие и работа таинственных сил, хотя бы и не злобных».[22]

Суеверное воображение народа наделяло и колдунов и знахарей сверхъестественными способностями, и люди не особенно даже задумывались над вопросом о разном качестве этих способностей. Этой же склонностью видеть сверхъестественное в «необычном» объясняется и то, что особенно сильными чародеями считались — по крайней мере там, где русское население соприкасалось с иноплеменным, — колдуны и знахари чужой национальности: финны, карелы, лопари, зыряне, татары, мордвины.[23] Примеры этого нередко встречаются в старых судебных делах. Широко распространено представление о цыганках, как о колдуньях. Это явление знакомо, впрочем, всем народам.

* *
*

Чрезвычайно характерным, но в то же время вполне объяснимым фактом является то, что народ наделял сверхъестественными способностями не только колдунов и знахарей, но и некоторые другие категории лиц, так или иначе выделявшихся своим положением среди населения и обладавших профессиональными знаниями, не для всех доступными, и в то же время такими, от которых простой человек чувствовал свою зависимость. К числу таких лиц принадлежали пастух, лесник, мельник, кузнец, плотник, печник, пчеловод, винокур и, наконец, солдат. Несмотря на обыденность, прозаичность, казалось бы, этих профессий, носители их окружались в народных представлениях каким-то неопределенным ореолом таинственности, роднившим их в известной мере с колдунами и знахарями.

П а с т у х играл заметную роль в народных верованиях в особенности в северной лесной полосе (у северных великорусов[24] и у белорусов). Разведение молочного скота составляет в этих районах важную подсобную статью в хозяйстве, в то же время пастьба скота в лесу сопряжена с риском: корова может потеряться, ее может задрать волк. Сберечь скот от того и другого, дать ему досыта наесться и пригнать благополучно домой — ответственная задача, выполнение которой требует большого опыта, и ее-то доверяют крестьяне пастуху. Считалось, что пастух «знает слово», с помощью которого сохраняет порученный

---

[22] С. В. М а к с и м о в, назв. соч., стр. 173—174.

[23] Г. П о п о в, назв. соч., стр. 59. — Н. Н о в о м б е р г с к и й, назв. соч., стр. 20—21, 25 и др.

[24] У южных великорусов это не отмечалось. См.: В. Б о н д а р е н к о. Очерки Кирсановского уезда Тамбовской губ., стр. 24.

ему скот. Он проделывал особые магические обряды перед выгоном скота; один из таких обрядов состоял в так называемом «обходе» скота, который пастух совершал или сам или с помощью колдуна, а иногда и с участием попа; но даже и в последнем случае, когда поп перед выгоном совершал молебен и обходил стадо с крестом и кропилом, пастух обычно шел за ним и бормотал свои заговоры. «Суеверные люди, — писал один из новейших исследователей про одну новгородскую деревню, — вообще считают здесь каждого пастуха колдуном и побаиваются его: ругать пастуха, по общему мнению, ни при каких обстоятельствах нельзя, так как он может отнять молоко у коров или передать его от одних коров другим».[25] Считалось, что пастух находится в близких отношениях с «хлевником», от которого зависит благополучие скота, стоящего в хлеву,[26] а также с лешим, который дает ему помощников из числа своих подручных духов[27] или против которого, по другому поверью, пастух знает особый «спуск» — заговор.[28]

О лесниках имеется гораздо меньше поверий, что и понятно, ибо в крестьянском быту эта профессия не имеет такого значения. Считалось (белорусы), что и лесник, подобно пастуху, живет в ладах с лешим.[29]

Мельник, в народных представлениях, довольно близок к колдуну; особенно это касалось владельца водяной мельницы. Требуется большой опыт, чтобы заставить ее бесперебойно работать, уберечь от капризов реки. Этот опыт суеверное воображение воспринимало как знание нужных заговоров, как умение ладить с водяным; «угодить водяному, чтобы он постоянно давал достаточное количество воды, чтобы не стояла мельница, когда много „заводу", чтобы он не прорывал плотины, не ломал застав, не портил мельничных колес, не снес бы мельницы во время половодья, — все это его дело, это мельник должен знать, или пусть не берется не за свое ремесло».[30] Имея постоянно дело с водой, мельник считался умеющим и «нашептывать» на воду, а значит, и насылать «порчу», и лечить ее. Мельник же с «ветряка», который «умеет» использовать любой ветер, считался обладающим таинственной властью над воздушной стихией: он

---

[25] М. Я. Феноменов. Современная деревня, ч. 1, стр. 105; ч. 2, стр. 80

[26] П. В. Шейн. Материалы..., т. III, стр. 248.

[27] В. Перетц. Деревня Будогоща и ее предания, стр. 6—7.

[28] С. В. Максимов, назв. соч., стр. 194.

[26] П. В. Шейн. Материалы..., т. III, стр. 248.

[30] Там же. — П. В. Иванов. Народные рассказы о домовых..., стр. 61.

должен уметь, как говорили белорусы, «запрагчи вецер», вызвать его, когда надо молоть, утихомирить бурю, чтобы она не поломала мельничных крыльев.[31]

Поверья о кузнецах у восточных славян были развиты слабее, чем хотя бы у народов Сибири, где кузнец ставился часто на один уровень с шаманом. Однако известны представления о связи кузнеца с нечистой силой, о его умении иной раз одержать верх над чортом. Этот мотив встречается и в сказочном фольклоре.

Приписывание плотникам особых таинственных способностей — явление широко распространенное. Плотники строят дом, и от их умения и добросовестности зависит, будет ли этот дом удобен для жилья, сух, тепел, долговечен. Естественно стремление крестьянина ублаготворить, хорошенько угостить плотников, чтобы они постарались. Скупому хозяину, который плохо угостит и исхитрится недоплатить плотникам, последние нередко грозили бедой. Известны проделки плотников, особенно таких искусных, какими были владимирские, галицкие, вологодские, оставлявших незаметные щели между венцами, так что стены промерзали, или прилаживавших где-нибудь на чердаке ящички с берестой, чтобы в ветреную погоду слышались странные вздохи и вскрики.[32] Понятен страх суеверного крестьянина, уверенного, что плотники могут поселить в новом доме нечистую силу, сделать его нежилым. В старой деревне часто встречались рассказы о загадочных голосах, явлениях покойников, необъяснимых падениях предметов и тому подобных фокусах в новых домах в тех случаях, когда плотники бывали недовольны хозяином. Напротив, в нормальных случаях плотники при постройке дома совершали ряд специальных обрядов, чтобы обеспечить благополучие обитателей нового жилища.

То же самое касается и печников, от искусства которых не в меньшей мере зависит обитаемость дома.

Пасечникам-пчеловодам опять-таки приписывалось особое тайное «знание», необходимое для успеха разведения пчел. В самом деле, старое колодное пчеловодство в такой степени зависело от стихийных, не поддающихся контролю человека, условий, что успех или неуспех его объяснялись суеверным населением как результат особых личных качеств владельца; приживется ли пчела, будет ли она роиться, соберет ли достаточно меду, — все это ставилось в зависимость от того, на-

---

[31] П. В. Шейн. Материалы..., т. III, стр. 248—249.

[32] С. В. Максимов, назв. соч., стр. 190—191. — Ср.: П. С. Ефименко. Материалы..., ч. 1, стр. 165.

сколько хозяин пасеки «знает» (т. е. владеет некиим таинственным умением).

Что с солдатом иной раз связывались в народе суеверные представления и что ему приписывались некоторые сверхъестественные способности, умение поладить с нечистой силой, — об этом в этнографической литературе почти не указывается. Однако есть другие источники, подтверждающие это. Известны рассказы о том, как вернувшийся со службы солдат посрамил колдуна, оказался сильнее его. В этих рассказах можно видеть, правда, рост «свободомыслия» среди крестьянства, упадок веры в колдунов,[33] и это в известной мере так и есть. Однако более отсталая часть населения объясняла иной раз победу солдата над колдуном тем, что солдат — сам почище колдуна. Очень обычный фольклорный мотив о том, как солдат перехитрил и одолел самого чорта, принадлежит чаще всего к сказочному жанру, но известны и бытовые рассказы на эту тему.[34]

Нет ничего удивительного в том, что солдат, в особенности в дореформенную эпоху с ее долгосрочной военной службой, казался суеверным людям существом особой породы. Он человек бывалый, привыкший не бояться смерти. Над ним ни колдун, ни ведьма, ни сама нечистая сила не властны. Солдат может вступить с ними в борьбу и защитить народ от чар; он одолеет колдуна, очистит дом, где завелись черти, вылечит порченого.

Из военного сословия одна определенная группа пользовалась репутацией наибольшей близости к нечистой силе — это военные писаря. Считалось, что им легче всего вызвать чорта и заключить с ним союз. Это поверье опять-таки понятно: военный писарь — человек вдвойне дошлый, ибо он, во-первых, человек военный, а во-вторых, — «ученый».

* *
*

Если взглянуть на все перечисленные выше категории людей, наделявшихся сверхъестественными способностями, с точки зрения их отношения к господствующей религии — христианству, то мы увидим, что они располагаются как бы в некоторой последовательности по степени близости к нему. Колдуны и ведьмы — враждебны христианству, они отрекаются от бога, подвергают нарочитому осквернению христианские эмблемы — крест, икону, заключают союз с дьяволом. Но это не означает

---

[33] С. В. Максимов, назв. соч., стр. 123—125.

[34] П. В. Иванов. Народные рассказы о домовых. . ., стр. 66—67. — П. В. Шейн. Материалы. . ., т. III, стр. 306—307.

независимости колдовства от христианских представлений, — как раз напротив, здесь видна тесная зависимость, но в форме отрицательной. Что бы ни представляло собой славянское колдовство в дохристианскую эпоху, оно приняло знакомый нам вид именно под влиянием христианских идей. Что касается знахарей, они не только не противопоставляли свою деятельность богу и церкви, но и старались действовать именем Христа и его святых. Однако церковная и светская власти недаром видели и в знахарстве «бесовское волхование» и преследовали его. Наиболее «безвредными», с точки зрения церкви, были те профессии, с которыми хотя и связывались некоторые суеверные представления (кузнецы, пастухи, плотники и пр.), но которые сами по себе ничего «бесовского» и «еретического» не содержали.

Но сама христианская церковь принесла с собой на Русь (или, быть может, породила и приспособила к себе) целую своеобразную профессию, сразу же занявшую видное место в народных верованиях: это разные «божьи люди» всевозможных категорий, которых и сама церковь, а еще более темная масса верующих наделяли сверхъестественными способностями. Уже в ранней русской церковной литературе — «Печерском Патерике» и пр. — встречается немало рассказов о подвижниках, угодниках, схимниках, боровшихся с нечистой силой и успешно ее побеждавших. Эти рассказы нередки и в позднейших житиях. Если церковь сама распространяла подобные представления о своих деятелях, то немудрено, что суеверное население проникалось еще большим убеждением в сверхъестественных свойствах «угодников». Разновидностей и наименований их было довольно много.

Хорошо известно из истории, каким огромным авторитетом пользовались в старое время на Руси «юродивые». Это были аскеты, мало уступавшие в своих изуверских подвигах индийским отшельникам — факирам; они ходили лето и зиму в одной дырявой рубашке и босиком, носили железные вериги, представлялись, а отчасти и были, слабоумными. Народ смотрел на них, как на «святых», «божьих людей». Даже царское правительство вынуждено было считаться с огромным авторитетом юродивых среди народа: Иван Грозный и Борис Годунов, не стеснявшиеся в преследовании своих врагов, терпеливо сносили смелые обличения «божьих людей». В XIX и начале XX в. в религиозной жизни русского народа «божьи люди» занимали очень крупное место; это были разные «старцы», «странники», «угодники», «батюшки», «братцы» и т. п. В большинстве случаев они не составляли части официальной церковной иерархии. Казенное православие не давало в своей организации места для

разных «вольнопрактикующих» чудотворцев, зато давало им место очень близко около себя: все эти «божьи люди» держались обычно где-нибудь при монастырях, около особо почитаемых святых мест, близ центров паломничества верующих. Официальная церковь их полупризнавала, полутерпела, хотя некоторые педанты канонического права отрицательно смотрели на это ускользавшее из-под церковной дисциплины иррегулярное духовенство.

Народ зато приписывал «божьим людям» сверхъестественные способности. Главной из них была, конечно, способность исцелять болезни. Масса страждущего люда стекалась к тем местам, где подвизались «божьи люди». Большинство приходило с надеждой вылечиться от болезни, но были и искавшие какого-либо совета, помощи в деловых вопросах, утешений. Русская классическая литература дает немало образов подобных целителей-угодников, достаточно вспомнить известные произведения Тургенева, Достоевского, Лескова. Широко известны факты, относящиеся к деятельности недавних «чудотворцев», популярность которых среди верующих позволила им играть темную, но видную политическую роль: Иоанна Кронштадтского, иеромонаха Илиодора, Григория Распутина.

Несмотря на чисто, казалось бы, христианский характер деятельности «божьих людей», основа этой деятельности мало чем отличалась от того же колдовства и знахарства, особенно последнего. Принципиальной разницы между знахарем и «божьим человеком» ни по существу, ни в представлении верующих не было: тот и другой делали одно дело. Разница была в другом. Знахарей, как и колдунов, было количественно больше — почти в каждой деревне, но масштаб деятельности их был узок. «Божьих людей» было меньше, но каждый пользовался гораздо более широкой известностью, к некоторым ходили поклонники со всей страны.

Верования, связанные с мертвыми

Особую группу представляют верования, связанные с представлениями о мертвецах. Если верования, относящиеся к живым людям — от колдунов до «божьих людей», оказались необычайно живучими и сохранили большое значение до самого недавнего времени, то поверья, связанные с умершими, напротив, представляются скорее пережитками далекого прошлого и удельный вес их в народной религии гораздо меньше. Правда, наличие суеверного страха перед умершими отмечалось нередко и в новейших описаниях восточнославянских верований, но это только

перед теми умершими, которые и при жизни были предметом суеверного страха, т. е. перед теми же колдунами и им подобными.

В своей работе «Очерки русской мифологии» Д. К. Зеленин (1916) очень хорошо показал, что в народных представлениях восточных славян резко различаются две категории покойников, которые и называются по-разному, и отношение к ним неодинаковое; это, во-первых, те, которые умерли, так сказать, естественной смертью и при жизни были людьми нормальными; обычное обозначение этих покойников — «родители»; во-вторых же — умершие преждевременной или неестественной смертью — самоубийцы, утопленники, убитые, «опойцы» (т. е. умершие от алкоголизма), некрещеные дети и пр., сюда же относятся умершие колдуны, ведьмы, люди, знавшиеся при жизни с нечистой силой; этих, так сказать, «нечистых», покойников народ называл по-разному: мертвяки, домовики, заложные, но чаще вообще их избегали как-либо называть.

Хотя в похоронном обряде вообще отражается идущий из глубокой древности суеверный страх перед мертвецом, но, когда дело идет о «чистых» покойниках, «родителях», то страх этот малозаметен, выражаясь лишь в потерявших значение обрядах. К «родителям» относятся с должным почтением; семья справляет в честь их поминки в определенные дни: на 3-й, 6-й, 9-й, 40-й день, затем ежегодно в день смерти. Поминки совершаются обычно семейным порядком, без церковных обрядов.

Представления о судьбе душ покойников — родителей после смерти смутны и неопределенны, но преимущественно проникнуты христианскими идеями рая и ада, хотя сохранилось и более древнее, дохристианское, поверье о душах родителей, прилетающих на поминки и вкушающих предлагаемого им угощения; эта идея особенно хорошо видна в белорусских обрядах «дзядов» — настоящем реликте культа предков.

Обряды «дзядов» особенно подробно описаны П. В. Шейном в разных вариантах, записанных в Витебской, Минской, Могилевской губ.[35] Слово «дзяды́» (т. е. деды) обозначает как самый обряд и день его совершения, так и тех умерших, в честь которых он справляется. При этом «дзядами» называют всех вообще умерших родственников, без различия пола и возраста.[36] К своим «дзядам» белорусский крестьянин относится с большим почтением, вспоминает их в разных торжественных случаях. Специальные же дни памяти «дзядов» бывают 3—4 раза в год, в определенные дни, но разные в разных местностях: обычно

[35] П. В. Шейн. Материалы..., т. I, ч. 2, стр. 593—631.
[36] Там же, стр. 593.

зимой перед масляницей, весной на «Радуницу» (на «Фоминой неделе») и пр.; но важнейшее время совершения «дзядов» — осенью, преимущественно в конце октября, в субботу. Готовясь к поминкам, хозяева тщательно чистят и убирают жилище, моются сами; считается, что в это время в натопленной «лазне» (бане) моются покойники. Готовят праздничные и обрядовые кушанья. Ужин сопровождается молитвами, тихими разговорами о предках. Их самих приглашают принять участие в трапезе: «Святые дзяды, зовем вас, святые дзяды, идзице до нас! Ёсьць тут ўсё, што бог даў, што я ли вас охвяроваў, чим только хата богата. Святые дзяды, просим вас, ходзице, ляцице до нас!».[37] Во время трапезы всякий неожиданный шум, появление какой-нибудь бабочки и прочее считается признаком того, что кто-то из покойников присутствует. От всякой пищи отливается или откладывается часть для «дзядов», для них же оставляется на ночь на столе все недоеденное. По окончании ужина покойников выпроваживают словами: «Святые дзяды, вы сюды приляцели, пили и ели, ляцице ж цяперь до сябе. . .».[38]

Впрочем, в верованиях, связанных с поминовением умерших, едва ли сохранилось у восточных славян представление о них, как о покровителях семьи, что имеет место при настоящем культе предков и что наблюдается, например, в поминальной обрядности народов Поволжья: к «дзядам» не обращаются ни с какими просьбами о помощи, о защите и т. п.

Но совершенно самобытный, дохристианский характер сохранили верования и обряды, касающиеся «заложных» или «нечистых» покойников. Самые способы их погребения и совершаемые в связи с этим обряды свидетельствуют об особых сверхъестественных и притом опасных свойствах этой категории покойников, придаваемых им народным поверьем.

Эти верования и обряды были довольно разнообразны. Наиболее общей их чертой являлась идея, что «заложные» покойники, преждевременно или насильственно исключенные из мира живых, обижены и озлоблены против живых и склонны мстить им. В то же время их, как «нечистых», «земля не принимает», и души их вынуждены бродить бесприютно. Они — во власти нечистой силы. По некоторым верованиям, черти в аду на них ездят, возят воду и дрова. Про самоубийцу говорят, что он «чорту баран» или «чорту кочерга».[39] Верили, что «заложные» обитают там же, где нечистая сила, — в болотах, омутах, в чаще

---

[37] Там же, стр. 596.
[38] Там же, стр. 601.
[39] С. В. Максимов, назв. соч., стр. 17—18.

леса; но обычно сохраняют и связь с местом своей смерти. Бродя по земле, они тревожат живых людей, пугают их, делают разный вред. Иные, оставшиеся непохороненными, «просят креста» у встречного прохожего. Существовало поверье, что «заложные» доживают за гробом тот срок, который им не пришлось дожить на земле; умершие колдуны — тот срок, на который они заключили договор с нечистым. Но имелось и другое широко распространенное верование, — что «заложные» покойники сами превращаются в тот или иной вид «нечистой силы»: они становятся или лешими (Владимирская, Архангельская губ. и др.), или водяными (Владимирская губ.), или кикиморами (белорусы), или мавками (украинцы).[40] Последние два образа связываются специально с некрещеными детьми. Но чаще всего встречается поверье (у украинцев, белорусов и южновеликорусов), что некрещеные дети, а также молодые утопленницы становятся русалками. Образ русалки, однако, настолько сложен, что мы к нему вернемся в дальнейшем особо.

Во всех этих представлениях есть один общий элемент — это идея души заложного покойника, т. е. умершего преждевременной или насильственной смертью, — души, обреченной на печальное и беспокойное существование за гробом. Можно думать, что в этой идее сказалось влияние христианских представлений о душе и ее посмертной судьбе. Но у восточных славян сохранилось и более примитивное поверье, свободное от христианского налета: это безотчетная боязнь самого тела «нечистого» покойника, как чего-то опасного, способного повредить людям и нарушить нормальный ход вещей в природе.

Д. К. Зелениным собрано большое количество фактов, доказывающих почти повсеместную распространенность в прошлом старого народного взгляда, согласно которому самоубийц, опойцев и прочих заложных мертвецов запрещалось хоронить в земле, по крайней мере на общем кладбище: их, как «нечистых», не хочет принимать земля. Нарушение этого запрета грозит стихийными бедствиями, а именно засухой и неурожаем. Заложных хоронили вне кладбища: на границе полей, на перекрестке дорог, на пустыре, в овраге, в болоте, в каком-нибудь провале, наконец просто бросали в воду. Есть указание, что этих покойников бросали в ямы и закладывали сверху досками или палками, но не засыпали землей, откуда, может быть, и самое название «заложные», т. е. «заложенные».[41] В старину на Руси

---

[40] Д. К. Зеленин. Очерки русской мифологии, стр. 25, 117. Опоэтизированный Лесей Украинкой образ «Мавки» в ее драме-феерии «Лесная песня», видимо, довольно далек от народных верований.

[41] Д. К. Зеленин, назв. соч., стр. 62.

существовали особые «убогие дома» (иначе «божедомы» или «скудельницы»), предназначавшиеся специально для этого вида покойников. Это были простые сараи с выкопанной в них большой ямой или одни только ямы, куда бросали трупы, оставляя их незасыпанными до «семика» (седьмого четверга после Пасхи), когда происходило их отпевание.[42] Погребение в «убогих домах» было запрещено правительством Екатерины II (в 1771 г.).

Убеждение, что нельзя хоронить заложного покойника на кладбище, где покоятся «родители», а то будет засуха, держалось среди суеверного населения поразительно стойко. Нередки были случаи, когда долгое бездождие крестьяне объясняли нарушением этого запрета, и для спасения урожая прибегали к дикой мере — разрывали и выбрасывали из могилы злополучного покойника. О случаях подобного рода сообщалось в газетах.

Так, в 1890 г. во время весеннего бездождия в с. Усовке Саратовского уезда крестьяне вырыли из могилы гроб с телом одного умершего от пьянства и бросили его в речку. В том же году в с. Обвале Чембарского уезда Пензенской губ. был вырыт труп незадолго умершего пьяницы-псаломщика и зарыт в трясине. «По нашей губернии все знают, — говорили саратовские крестьяне, — что коли засуху бог послал, стало надо какого ни на есть опойцу вырыть из земли и бросить в болото или в воду».[43] Был и другой способ: покойника не выбрасывали из могилы, но поливали его обильно водой, чтобы вызвать дождь.

Подобные суеверия не отмечены только у северных великорусов.[44] Может быть, это объясняется тем, что в северных областях России засуха не представляет собой особенной опасности.

Особое место среди верований, связанных с умершими, занимает вера в у п ы р е й.

Образ упыря, или вампира, — мертвеца, выходящего из могилы и сосущего кровь живых, хорошо известен из художественной литературы: вспомним повести А. К. Толстого «Упырь» и «Семья вурдалака». Но в этой художественной обработке многое не соответствует народным верованиям. В последних, по крайней мере у восточных славян, прежде всего упырь совсем не то же, что «вурдалак» (волколак, вукодлак), о котором речь будет ниже. Происхождение же веры в упырей-вампиров и распространение этой веры не вполне ясны.

---

[42] Ср.: И. С н е г и р е в. Русские простонародные праздники и суеверные обряды, вып. 3, стр. 177—210.

[43] Д. К. З е л е н и н, назв. соч., стр. 69.

[44] Там же, стр. 75.

В великорусских верованиях слово «упырь» не встречается. Зато оно известно у украинцев — «упир» (а также «вопир», «вепир», «вампир»), у белорусов — «вупор». У поляков этому соответствует «upiór», «łupirz», «upierzica», у чехов «upír». У сербов — «вампир», но в памятниках XV—XVI вв. — «упир», у болгар — «вампир», «вапир», «въпир».[45] В древнерусских памятниках это слово встречается как собственное имя (Упиръ Лихый) еще в XI в. В Начальном летописном своде (начало XII в.) указывается, что языческие славяне раньше, чем Перуну, «клали требу (приносили жертвы) оупирем і берегиням».[46] Откуда взялось само слово «упырь-вампир»? Миклошич видел в нем заимствование из тюркских языков (ubyr, obur).[47] Чешский фольклорист Поливка, считая основной формой «вампир», выводил ее из санскритского «vyāmbura». Напротив, Соболевский считал это слово чисто славянским. Французский лингвист Андре Вайан тоже защищал славянское происхождение слова «упырь». Он считал близкой к истине русскую народную этимологию, приводимую еще Далем: упырь — «злой и упрямый, упорный человек» (связь с глаголом «упираться»). Турки же сами могли заимствовать это слово от славян. У сербов форма «упир» сменилась около XV—XVI в. формой «вампир» и в этом виде проникла с конца XVII в. в Западную Европу.[48]

Сами поверья об упырях были разнообразны и очень неопределенны. Больше всего известно их на Украине, но и там они были довольно сбивчивы. По одним рассказам, упырь рождается под действием нечистой силы, но, живя среди людей, ничем от них не отличается, и лишь после смерти узнают его по красному, свежему лицу. По другим рассказам, упырем становится человек только после смерти — такова судьба самоубийц. Как бы то ни было, упырь выходит из гроба и вредит живым. Рассказывали (Киевская губ.), что упыри иногда целой толпой нападают ночью на село и убивают людей или скот, принимая сами вид странных животных.[49] Представление о том, что упырь сосет кровь человека, отчего тот через некоторое время умирает, отмечалось сравнительно редко. Чаще встречалось поверье, что,

---

[45] D. Zelenin. Russische (Ostslavische) Volkskunde, стр. 393. — L. Niederle. Slovanské starožitnosti, стр. 44—45. — K. Moszyński. Kultura ludowa Słowian, стр. 664—666.

[46] Е. В. Аничков, назв. соч., стр. 231—232.

[47] F. Miclošich. Etymologisches Wörterbuch..., стр. 374—375.

[48] A. Vaillant. Slave commun upiri...

[49] Н. Ф. Сумцов. Культурные переживания, стр. 271—274. — Б. Д. Гринченко. Из уст народа, стр. 130—134.

если мертвый упырь или вампир губит людей, то живой, напротив, их защищает. По этому поверью, в каждом селе был свой упырь — как бы страж, охраняющий жителей от своих мертвых сотоварищей. Но, когда он в борьбе с ними обессилеет и погибнет, он сам становится злым и опасным губителем.

Чтобы обезвредить упыря, его выкапывали из могилы и пробивали его осиновым колом или вбивали ему в затылок за ушами два зубца от бороны.[50]

Упырям, как и другим нечистым покойникам, приписывалось иногда причинение засухи. Д. К. Зеленин приводит сообщавшийся в газетах случай, когда в 1867 г. жители дер. Кембеть (близ Аккермана) приписали бездождие похороненному у них на кладбище упырю, который, по рассказам, выходил по ночам из могилы и ходил по домам; тело его не гнило, и лицо его было красно. Чтобы прекратить засуху, крестьяне разрыли могилу и вылили на упыря две бочки воды. Сходный случай произошел в 1889 г. в с. Свинокривце.[51]

У великорусов слово «упырь» неизвестно, но поверье о выходящих из гробов и вредящих людям мертвецах широко распространено. Эту способность приписывали колдунам и против нее принимали те же меры — вбивание осинового кола, если не в труп, то в могилу.[52] Местами на севере такого умершего колдуна называли «еретиком». Например, о поверьях жителей Тулгасского прихода Шенкурского уезда Архангельской губ. сообщалось: «Один и тот же человек — кудесник, знахарь и порчельник называется в жизни колдуном, а по смерти, если бы он заходил по ночам и стал бы есть людей, . . . еретиком». В таких случаях «народ собирался днем к могиле известного в жизни колдуна, раскапывал ее, доставал ниц лежащего еретика и жег на костре, или же забивал ему в спину осиновый кол, не позволявший еретику более вставать и выходить из могилы».[53]

Из всего сказанного видно, что, каково бы ни было происхождение слова «упырь» и какими бы другими словами ни обозначались соответствующие представления, сама вера в «живого мертвеца», приносящего людям вред, существовала у всех восточных славян, как и у многих других народов. Достаточно ясны и корни этой веры, тесно связанной с поверьями о колдунах. Упырь — это чаще всего умерший колдун. Суеверный страх перед ним сохранялся и после его смерти. Если при жизни кол-

---

[50] Н. Ф. Сумцов, назв. соч., стр. 271—272. — Д. Ушаков, назв. соч., стр. 179.

[51] Д. К. Зеленин, назв. соч., стр. 73.

[52] С. В Максимов, назв. соч., стр. 126.

[53] П. С. Ефименко. Материалы по этнографии. . ., ч. 1, стр. 187.

дуна этот страх имел известную реальную основу, ибо колдун нередко мог причинить действительный вред, опоив ядовитым зельем или иначе, то страх перед мертвецом-колдуном уж совершенно отрывается от всего реального и порождает чисто фантастические представления о ходящем и сосущем кровь «упыре». Конечно, этот мертвец — не всегда бывший колдун, но если это и не колдун, то человек, самый род смерти которого приближает его в народном представлении в известном смысле к колдуну: самоубийца, утопленник, спившийся или погибший насильственной смертью человек, — во всех этих случаях дело идет о существе необычном, возбуждающем смутное беспокойство, страх и неприязнь в окружающих — чувства почти такого же рода, какие вызывает к себе колдун.

Поверья о животных

Поверья о животных составляют значительно менее заметную часть восточнославянской народной религии, чем описанные выше верования. Из поверий, относящихся к животным, только одна группа выделяется, занимая более видное место в суеверном воображении людей: это опять-таки те поверья, которые связаны с колдунами и ведьмами, — поверья о животных-оборотнях. Приписывание же сверхъестественных свойств простым реальным животным хотя и встречалось у восточнославянских народов, но производило впечатление скорее бледного пережитка, слабого полузабытого отголоска каких-то, быть может, чрезвычайно древних верований.

Эта категория верований давно уже привлекала к себе внимание ученых, но серьезному и систематическому исследованию до сих пор не подверглась. Представители мифологической школы (особенно Афанасьев и де-Губернатис) собрали очень много фактического материала, касающегося суеверных представлений о животных, объединив их с фольклорно-поэтическими образами животных и чисто идеалистически рассматривая и те и другие, как символы небесных явлений. Для них собака, волк, конь, бык, петух и все другие животные, выступающие в народных верованиях или в фольклоре, не что иное, как «распавшийся» изначальный миф, как земное олицетворение грозовых туч, молнии, солнца. Подобная точка зрения совершенно несостоятельна. Сторонники более новой анимистической теории — Харузин, Роде, Вундт, частью Кагаров, Мошиньский и другие видели в суеверных представлениях, относящихся к животным, отражение веры в душу. Эти исследователи старались объяснить поверья, связанные с разными животными,

верой в метаморфозы души (душа-птица, душа-бабочка, душа-пчела, душа-лягушка и т. п.). Подобное объяснение столь же неправдоподобно, как и астрально-мифологическое. В настоящее время распространено мнение, что суеверное отношение к животным есть пережиток тотемизма, однако это мнение по меньшей мере не доказано. Для более правильного объяснения явлений обратимся к рассмотрению конкретных фактов.

Наиболее интересны поверья о животных-оборотнях, а из них на первом месте стоит вера в людей-волков, волколаков. Вера в волколаков и рассказы о них особенно распространены были у белорусов и украинцев, однако подобные рассказы имели место и у великорусов. Одни из этих рассказов говорят о колдунах, умеющих превращаться на время в волков, другие — о людях, превращенных в волков тем или иным колдуном помимо их воли.

Вот что сообщает П. В. Шейн о белорусских поверьях:

«Есть такие особые чаровники, которые могут обращаться в волка и производить опустошения. Такого волка нельзя ни убить, ни поймать. Перед обращением в волка чаровник вбивает в землю пять осиновых кольев в каком-нибудь уединенном месте, но так, что два колышка служат подобием передних ног, два — задних, а пятый — хвост, и прыгая вперед через все, начиная от заднего колышка, он становится волком. Когда же по возвращении с добычи он желает вновь обратиться в первобытный свой человеческий образ, так волк этот опять прыгает через те же пять колышков, но обратным порядком и притом задом вперед. Стоит только предупредить эти прыжки, вынув все колышки, и перевертень (оборотень) навсегда останется волком. Если же только не успеют вынуть все, а останется один или более колышков, то перевертень останется навсегда с волчьими членами».[54]

В то, что колдун может превратить любого человека в какое-нибудь животное, чаще всего — в волка, верили и белорусы, и украинцы, и русские (как и другие народы). Особенно известны рассказы о том, как колдун превратил новобрачных, а то и всю свадьбу — в волков. Белорусские крестьяне твердо верили в реальность подобных превращений; для пущей достоверности рассказывалось о том, как охотники убили волка, который, падая, закричал человеческим голосом, или под снятой с него шкурой нашли остатки одежды либо скрипку со смычком.

«В народе есть поверье, — сообщали из Слонимского уезда Гродненской губ., — что волки не все одного происхождения,

---

[54] П. В. Шейн. Материалы. . ., т. III, стр. 253.

что между ними есть много превратившихся из людей, так называемых „воуколакоу“. Эти превращения чаще всего бывают на свадьбах, силою какого-нибудь чаровника, и не навсегда, а на определенное число лет. Воуколаки находятся в подчинении у настоящих природных волков и исполняют их поручения по доставке добычи. А если бы вздумали ослушиваться или самовольно распоряжаться добычей, то настоящие волки их загрызут. По истечении назначенного срока воуколаки опять превращаются в обыкновенных людей, только у них остаются знаки от этого превращения — большие сросшиеся брови и красные глаза».[55]

По распространенному поверью, такой невольный волколак не опасен ни людям, ни скоту. Он часто подходит к человеческому жилью, но ни на кого не нападает. Он может быть опасен только для заговорившего его колдуна, при встрече с которым он требует обратно свой человеческий образ.[56]

Представление о людях-волках есть одно из проявлений той веры в животных-оборотней, которая распространена у всех народов земного шара. Происхождение этой веры еще недостаточно выяснено. Одни ученые выводят ее из первобытных анимистических представлений, другие — из тотемических верований. Может быть, известная доля истины есть по крайней мере во втором из этих объяснений. Но прежние исследователи недостаточно обращали внимание на одну сторону веры в оборотничество — тесную связь ее с верой в колдунов, которым приписываются вообще разные сверхъестественные способности, а в числе их способность превращаться и превращать других людей в животных занимает видное место. Хорошо известно, что колдуны и сами поддерживают и усиливают веру в их таинственное могущество. Этим в значительной мере объясняется живучесть веры в оборотней.

Но почему излюбленным образом оборотня является у восточных славян именно волк, в которого чаще всего превращается и сам колдун и превращает других?

Идея оборотничества вообще приурочивается обычно к тому животному, которое в данной стране служит главным предметом почитания, представляя особую опасность для человека. У народов Северной Америки и северной Азии — это медведь, в южной и восточной Азии — это тигр, в Африке — леопард, в Южной Америке — ягуар. У народов этих стран колдуны-оборотни постоянно принимают вид названных животных. Если

---

[55] Там же, стр. 253—254.
[56] Там же, стр. 254.

у народов Европы, в частности у славян, ту же роль играет в народных поверьях волк, это значит, что именно волк был у них особо почитаемым, священным (потому что наиболее опасным) животным. Так, видимо, и было.

Поверье о людях-волках имеет чрезвычайно глубокие исторические корни и как раз в Восточной Европе. Хорошо известен рассказ Геродота о неврах — народе, жившем на территории теперешней Белоруссии и, несомненно, исторически связанном со славянами. Геродот слышал от греков и скифов, что эти невры — чародеи и что «ежегодно каждый невр становится на несколько дней волком, а потом опять принимает свой прежний вид». То же поверье отразилось в «Слове о полку Игореве», где говорится о князе Всеславе, который «сам в ночь влъком рыскаще». Слово «волколак», обозначающее волка-оборотня, известно почти во всех славянских языках: у украинцев «вовкулак», «вовкун», у белорусов «воўколак», у поляков «wilkołak», «wilkołek», у чехов «vlkodlak», у словенцев «volkodlak», у сербов и хорватов «вукодлак». Этимология слова разъясняется лучше всего как раз на сербском языке, где сохранилось слово «длака» — шерсть, волосы; таким образом, «вукодлак», «влъкодлак» — дословно «волчья шерсть». Но у самих сербов образ вукодлака, волка-оборотня, в последнее время смешался и слился с образом вампира — живого мертвеца.

Впрочем, не только в Восточной, но и в Западной Европе вера в людей-волков хорошо известна издавна. В немецких поверьях оборотень называется Werwolf, во французских loup-garou. В средние века бывали периоды, когда вера в оборотничество принимала формы массового психоза, особенно во Франции. Многие люди, поддавшиеся этому психозу, воображали себя волками, бегали на четвереньках и кусали других; таких людей власти преследовали и сжигали как колдунов. Для описанного явления был введен даже особый термин — «ликантропия» (от греческого λύκος — волк, ἄνθρωπος — человек).

Следы почитания волка сохранялись у славян долгое время. Например, у болгар похищение волком овцы из стада считается счастьем и честью для хозяина, торговцу скотом это предвещает барыш; установлены особые дни в ноябре или феврале как «вълчи праздници». У восточных славян следы культа волка слабее. Однако у гуцулов некоторые религиозные люди справляли ежегодно праздник в честь волков. У гродненских белорусов был обычай в определенные дни года — около Рождества — не называть волка этим именем, чтобы не вызывать его тем из леса, а именовать иносказательно «колядником» и т. п. У соседей восточных славян — латышей — еще в XVII в. отме-

чался обычай настоящих жертвоприношений волкам: около времени Рождества крестьяне устраивали в честь волков особые обряды и оставляли им в жертву на перекрестке дорог козу.[57] Очень вероятно, что перед нами остатки существовавших некогда и в Восточной Европе «волчьих праздников».

Далее, хотя среди восточных славян преобладало отношение к волку как к существу враждебному и опасному для человека, однако кое-где имелось представление о волке как об истребителе нечистой силы. Такое представление отмечалось, в частности, у украинцев; у последних известна поговорка о чертях, что, «як би їх грім не бив та в о в к и н е в и ї д а л и, то їх бы такого расплодилося, що и світу не було б видно».[58] У терских казаков (великорусов) тоже имелось поверье, согласно которому бог повелел, чтобы волки пожирали чертей, но, если волк съест беса, он сам бесится. Почти повсеместно существовало поверье, что волки находятся под покровительством определенного святого, чаще всего св. Юрия, который и дает им пищу. Поэтому и нельзя отнимать у волка уже захваченную им добычу: «Что у волка в зубах, то Егорий дал», — гласит широко известная в прошлом поговорка.[59] В Западной Украине (Галиция) покровителем волков считается св. Николай.[60] Не случайна и такая примета (у белорусов): «Если волк перебежит кому дорогу, то это предвещает ему успех в предпринятом деле».[61]

Все эти поверья относятся к настоящим, реальным волкам, не оборотням. Они свидетельствуют, по-видимому, о существовании в прошлом, возможно в глубокой древности, настоящего культа волков.

Быть может, отголоском того же древнего культа является и бытующее кое-где поверье о белом волке — царе волков. Крживицкий отметил это поверье у белорусов,[62] Ермолов — в Смоленской губ. (без указания источника).[63] Впрочем, подобные представления о белых особях — царях определенных видов животных — отмечались и в других случаях.

---

[57] K. M o s z y ń s k i, назв. соч., стр. 577—578.

[58] А. Е р м о л о в. Народная сельскохозяйственная мудрость, т. III, стр. 256. — K. M o s z y ń s k i, назв. соч., стр. 575.

[59] С. В. М а к с и м о в, назв. соч., стр 441—442. — А. Е р м о л о в, назв. соч., т. III, стр. 258—259. — М. Д р а г о м а н о в. Малорусские народные предания и рассказы, стр. 5. — Б. Д. Г р и н ч е н к о, назв. соч., стр. 8—10.

[60] А. Е р м о л о в, назв. соч., т. III, стр. 259.

[61] П. В. Ш е й н. Материалы..., т. III, стр. 352. — Ср.: А. Е р м о л о в, назв. соч., т. III, стр. 261.

[62] K. M o s z y ń s k i, назв. соч., стр. 578.

[63] А. Е р м о л о в, назв. соч., т. III, стр. 446—447.

Медведь тоже был предметом суеверных представлений, конечно там, где он вообще водится и представляет опасность для человека и скота, т. е. в северной лесной полосе нашей страны. Существовал ли у славян в древности настоящий культ медведя, наподобие того, какой известен у некоторых народов Сибири? Прямых сведений об этом не сохранилось. Но, по некоторым следам в верованиях и обычаях и по археологическим данным, можно предполагать, что нечто вроде такого культа существовало.[64]

Всего отчетливее эти следы видны у белорусов. У них долго сохранялся взгляд на медведя, как на священного зверя, сила которого действует очищающе против всякой нечисти. «Медзведь дужайши ад чорта, то чорт его баицся и як угледзиць его, то як може уцекае». Если в деревне или в хате завелась нечистая сила, появление медведя ее сразу уничтожает. У белорусов был обычай приглашать в подобных случаях медвежатника с медведем; последнего вели сначал в почетный угол хаты, под образа, угощали его щедро медом, сыром, маслом и пр., потом медвежатник приказывал медведю поклониться по очереди всем домашним и вел его по всем закоулкам и хлевам. Думали, что после такого обхода никакое колдовство дому не повредит.[65] Кстати, медвежатники, обычно цыгане, умели обычно извлечь для себя пользу из этого суеверия и старательно его поддерживали. Апотропеическая сила медведя считалась помогающей и при лечении больных: медведя заставляли переступить через больного или наступить на него, веря в целительную силу зверя. Эта сила избавляла и беременных женщин от угрозы колдовства.

У тех же белорусов (в Борисовском уезде Минской губ.) в 1874 г. был описан чрезвычайно интересный магический обряд или «праздник», так называемая «комоедица». «Праздник этот, — пишет наблюдавший его свящ. Нечаев, — всегда бывает накануне Благовещения пресвятыя богородицы и посвящен в честь медведя. В этот день приготавливаются особые кушанья, именно: на первое блюдо приготавливается сушеный репник в знак того, что медведь питается по преимуществу растительною пищею, травами; на второе блюдо подается кисель, потому что медведь любит овес, третье блюдо состоит из гороховых комов, отчего и самый день получил название „комоедица“. После обеда все — стар и мал — ложатся, не спят, а поминутно, самым медленным способом перекатываются с бока на бок, как можно стараясь приноровиться к поворачиванию медведя. Цере-

---

[64] Н. Н. Воронин. Медвежий культ в Верхнем Поволжье.
[65] K. Moszyński, назв. соч., стр. 578—579.

мония эта продолжается около двух часов, и все это делается для того, чтобы медведь легко встал с своей зимней берлоги. После обеда крестьяне уже не занимаются своими дневными работами — празднуют. Известно, что по убеждению крестьян медведь на Благовещение пробуждается от спячки, выходит из своей берлоги. Вот и встречают его с благожеланиями». Автор описания, перепечатанного позже П. В. Шейном, вполне правильно полагает, что этот обряд, идущий «от времен дохристианских», свидетельствует, «что в этой местности поклонялись медведю», которого боялись за причиняемый им вред домашнему скоту и старались его умилостивить.[66]

Напротив, у северных великорусов преобладает взгляд на медведя, как на нечистого зверя. По сообщению писателя-этнографа М. Пришвина, описавшего эти представления в Выговском крае, «полесники» (охотники) промышляют медведя, но в то же время боятся его. Он «звирь» по преимуществу, так его обычно и называют. Опасный для человека, медведь, однако, проявляет некоторые рыцарские качества; так, он не тронет бабы, кроме случая, когда баба «несет полесника» (беременна мальчиком — будущим охотником). Человек, однако, сильнее медведя и одолевает его, ибо «господь покорил медведя человеку». Особенно вредны медведи, «напущенные» каким-нибудь колдуном на скотину. Тут может помочь колдун же. Одна из главных функций колдунов — «отпускать» скот, заговаривая его от медведя. Очень опасным для охотника считается «сороковик» — сороковой по счету медведь, которого охотник за свою жизнь встречает.[67]

У северных великорусов было широко распространено представление о происхождении медведя от человека. «Медведь прежде был человеком, но по повелению господню, за убийство родителей, сделался хищным лесным зверем».[68]

У русского старожилого населения Сибири эти суеверные представления о медведе выражены, быть может, еще ярче, что объясняется влиянием со стороны туземного населения, у которого существовал настоящий медвежий культ. Медведь считался здесь происходящим от человека, проклятого либо родителями, либо богом. Это поверье связывалось с внешним видом медведя. Медведь по виду напоминает человека, особенно, если снять с него шкуру. Широко распространены рассказы о похищении медведем женщины и о сожительстве с нею. «Если ему баба

---

[66] П. В. Шейн. Материалы..., т. III, стр. 162—163.

[67] М. Пришвин. В краю непуганых птиц. Очерки Выговского края, стр. 125—128.

[68] П. С. Ефименко, назв. соч., ч. 1, стр. 172; ср. стр. 188.

попадет в лесу да ему подается, он с ней грех имеет». Одаренный «вещим знанием», медведь умеет отличить доброго человека от злого: он «задирает» тех, кто о нем непочтительно отзывается, но кто ему не делает вреда, того он и сам не тронет. Не трогает он женщин, кроме беременных мальчиком. Верили, что медведь может даже помочь человеку, вывести из леса заблудившегося. Поэтому к медведю надо относиться с почтением, «нельзя смеяться» над убитым медведем. Был обычай, снимая шкуру с медведя, оправдываться перед ним, сваливая вину за его убиение на другого: «Не я тебя убил, тунгус тебя убил», — говорит охотник, совершенно так же, как туземные охотники Сибири в таких случаях говорят: «Не я тебя убил, а русский».

Части тела убитого медведя — мясо, сало, желчь, лапы и прочее — широко употреблялись в народной медицине и служили амулетами-апотропеями; например, крестьяне царапали медвежьей лапой вымя коровы, если она долго не доилась, вешали эту лапу во дворе «от домового» или в подполье «для кур».[69]

Другие виды диких животных, помимо волка и медведя, играли гораздо менее заметную роль в народных верованиях восточных славян. С некоторыми из них связывались те или иные суеверные представления, но говорить о каком-либо культе этих животных или даже о пережитках этого культа нет оснований. Суеверия о животных в большинстве случаев принимают форму или примет, или легенд и поверий, так или иначе связанных с христианскими представлениями.

Так, повсеместно знали примету, что заяц, перебежавший дорогу, предвещает неудачу. Особо религиозные люди, в частности старообрядцы, не едят зайчатины, считая ее нечистой пищей. Напротив, ласка и горностай, по поверью, приносят счастье, их поэтому не убивают.[70]

Особенно много поверий и легенд связано с птицами. Из них едва ли не на первом месте стоит для восточных славян ворон — вместе со своими родственниками — вороной, сорокой, грачом, галкой. Суеверные представления, относящиеся к ворону, очень хорошо исследовал Н. Ф. Сумцов, которому удалось в значительной мере объяснить и их происхождение. Эти представления порождены не астрально-мифологическими воззрениями, как думали старые исследователи, но и не анимистическими верованиями, а некоторыми ассоциациями, которые вызываются в сознании суеверного человека «зоологическими свой-

---

[69] А. Попова и Г. Виноградов. Медведь в воззрениях русского старожилого населения Сибири.

[70] П. С. Ефименко, назв. соч., ч. 1, стр. 172.

ствами птиц рода Coraces». Характерный неприятный и резкий крик воронов создает ощущение чего-то зловещего. Черный цвет их порождает ассоциации с чем-то мрачным, нечистым. Сообразительность воронов и ворон, их наклонность к воровству тоже могли подать повод к некоторым поверьям. Привычка поедать падаль, трупы создала представление о том, что ворон чует близкую поживу и своим криком предвещает покойника; отсюда и идея о связи ворона с душами умерших, с загробным миром.[71]

Действительно, ворон повсеместно пользовался недоброй славой вестника смерти, несчастья. Крик ворона на крыше дома означает близкую смерть кого-либо из его обитателей. Ворон — спутник или даже воплощение нечистой силы. Он также спутник колдуна, который может и превращаться в ворона, так же как ведьма — в сороку.

Из других диких птиц зловещее значение приписывалось обычно филину и сове — этим ночным хищникам, самые повадки и крики которых могут вызвать жуткое впечатление.[72] Вещей птицей считалась кукушка, монотонный крик которой напоминает надгробное причитание, — отсюда известные легенды, что кукушка была человеком, оплакивавшим умершего,[73] а, с другой стороны, своей ритмичностью этот крик как бы сам приглашает к счету — отсюда всем знакомое гадание по крику кукушки — «сколько лет осталось жить». Чаще всего кукушка — вестница печали.[74] В народном творчестве кукушка стала символом горюющей женщины. Воробей в народных верованиях выступает тоже как отрицательный персонаж — легенда приписывает ему враждебное отношение к Иисусу Христу. Такой взгляд на воробья понятен: ведь это вредитель посевов. У украинцев известны и особые заговоры от воробьев — чтобы они не клевали зерна на пашне.[75] Напротив, «божьими» птицами считались голубь, аист, журавль, соловей.[76] Об аисте встречаются поверья и предания, связанные с его образом жизни, с тем, что он поедает гадов.[77] Самой священной птицей считался в народе л е б е д ь. Есть поверье, что эта птица была прежде женщиной.[78] Стрелять лебедя грех, говорили на Севере, это поведет к беде.

[71] Н. Ф. С у м ц о в. Ворон в народной словесности.
[72] Н. Ф. С у м ц о в. Культурные переживания, стр. 318—319.
[73] Там же, стр. 312—314.
[74] Там же, стр. 314—316.
[75] П. П. Ч у б и н с к и й. Труды..., т. I, вып. 1, стр. 60.
[76] Н. Ф. С у м ц о в. Культурные переживания, стр. 99—100.
[77] Д. Г. Б у л г а к о в с к и й. Пинчуки, стр. 188—189. — П. П. Ч у б и н с к и й. Труды..., т. I, вып. 1, стр. 62—63.
[78] K. M o s z y ń s k i, назв. соч., стр. 571—572.

М. Пришвин рассказывает о своих разговорах с выговскими полесниками, свято соблюдающими этот запрет. «Да вот покойник Иван Кузьмич, — говорили они ему, поясняя причину запрета, — убил лебедя весной, а к осени и помер, через год жена померла, дети, дядя, весь род повымер».[79] Местами, однако, например в Вологодской губ., лебедя считали нечистой птицей.

В противоположность птицам, рыбы не играют почти никакой роли в верованиях восточных славян (в числе немногих исключений — магические обряды со щучьими зубами и упоминание щуки в заговорах), хотя в фольклоре, особенно в сказках, фигурируют часто. Из пресмыкающихся самое видное место в поверьях занимают змеи, что вполне естественно при той угрозе, которую они представляют для человека, откуда и возбуждаемый ими страх. Поверий о змеях известно больше на юге (у украинцев), где они встречаются чаще. Здесь известны многочисленные рассказы о знахарях, а также пастухах, умевших укрощать и приручать змей, сзывать их свистом.[80] В этих рассказах есть доля истины: некоторые люди действительно обладали этим своеобразным искусством, заимствованным, по мнению Сумцова, от цыган. Но это могло только усилить суеверный страх народа перед змеями, которых наделяли сверхъестественными свойствами. В числе последних особенно выделяются «целебные» змеи: змеиная шкурка, слинявшая кожа; высушенная змея нередко применялись знахарями для лечения разных болезней.[81] Все это, впрочем, не составляет особенности восточнославянских верований, а известно и очень многим другим народам.

Несколько особое место в верованиях занимает уж. Во многих местностях его считали своего рода покровителем человека. Утверждали, что, если уж поселится в доме (белорусы зовут его тогда «дамавик»), он приносит счастье. Это поверье известно и у соседей восточных славян — у поляков, литовцев.[82] Интересны рассказы об ужах, якобы высасывающих молоко у коров.[83]

Местами есть поверья о фантастических змеях — о гигантских полозах-удавах (украинцы),[84] об ужах с золотыми рогами (великорусы, белорусы),[85] о летающих и огненных змеях.[86]

---

[79] М. Пришвин, назв. соч., стр. 31.
[80] Н. Ф. Сумцов. Культурные переживания, стр. 40—46.
[81] Там же, стр. 46—49.
[82] Там же, стр. 98. — K. Moszyński, назв. соч., стр. 566—567.
[83] Н. Ф. Сумцов, назв. соч., стр. 298—301.
[84] Там же, стр. 326—327.
[85] Там же.
[86] П. В. Шейн. Материалы. . ., т. III, стр. 343.

Лягушки и жабы занимают более скромное место в народных поверьях. В Архангельской области записано предание, что «лягушка была человеком, но, будучи заклята угодниками божиими, превратилась в „тварь“».[87] Это предание построено, очевидно, на некотором внешнем сходстве тела лягушки с человеческим. О превращении человека в лягушку рассказывают и сказки. У пинчуков было поверье, что русалка может в день Ивана Купала принять вид жабы, поэтому встреченную в этот день жабу убивали.[88] Довольно широко применялись кости лягушки или жабы в лечебной магии.

Из насекомых наибольший суеверный страх вызывала к себе саранча — разумеется, в тех южных областях, где она нередко составляла страшное бедствие. Известны случаи, когда пораженное страхом при появлении саранчи население отказывалось истреблять ее, видя в саранче «божие наказание». В народе жило поверье (Холмская Русь и пр.), что на крыльях саранчи есть надпись, указывающая, за какие именно грехи бог наказывает людей в этот раз.[89] Это поверье известно, кстати, и на мусульманском Востоке и, возможно, заимствовано оттуда.

По сравнению с этим грозным бичом земледельца, другие насекомые составляли предмет более невинных, хотя не всегда ясных верований. Интересны широко распространенные поверья о жучке — «божьей коровке», которую украинцы называют «сонечко» (сходное название у чехов и у немцев) и которой приписывается какая-то неясная связь с солнцем.[90] Дети гадали по ней о погоде, а иногда и о дороге, в Западной Украине — даже о загробной судьбе. Суеверные представления связываются часто с пауком, притом двойственно: паук, с одной стороны, приносит счастье, а с другой — это злое насекомое, убить которое значит сделать доброе дело; по поверью пинежан (Архангельская губ.), «если паука убить мизинцем правой руки, то отпускается сорок грехов».[91] Из насекомых, живущих в доме, самым полезным считался таракан; он якобы приносит счастье дому, и если тараканы в доме не живут, это к худу. Местами, впрочем, приносящими счастье считались только черные тараканы (Пинежский уезд).[92] В Тульской и Калужской губ. верили,

---

[87] П. С. Ефименко, назв. соч., ч. 1, стр. 172. — С. В. Максимов, назв. соч.
[88] Д. Г. Булгаковский, назв. соч., стр. 179.
[89] П. П. Чубинский, Труды..., т. I, вып. 2. — Н. Ф. Сумцов, назв. соч., стр. 305—310.
[90] Н. Ф. Сумцов, назв. соч., стр. 322—323.
[91] П. С. Ефименко, назв. соч., ч. 1, стр. 176.
[92] Там же, стр. 172, 175.

что, кто будет морить у себя в избе тараканов, навлечет этим пожар. В Кирсановском уезде Тамбовской губ. был обычай, переселяясь в новую избу, переносить в нее и тараканов.[93]

Поверья и предания о пчелах имели на себе в большинстве христианский налет. Украинцы называли пчелу «святой»; известны рассказы о ее происхождении из рая.[94] Пчелиный мед и воск употребляется в народной медицине и нередко служил апотропеями. Старые пасечники в своем обращении с пчелами соблюдали ряд ограничений, частью, правда, разумных — основанных на идее, что пчела не терпит нечистоты, но частью и суеверных. Были, однако, легенды, связанные с неприятной способностью пчелы — больно жалить; по одной легенде, бог наказал пчелу, желавшую, чтобы ее укусы были смертельны для людей, тем, что сделал укус пчелы смертельным для нее самой.

Домашние животные вообще занимают значительно большее место в народных верованиях восточных славян, чем дикие животные. Можно было бы подумать, что все домашние животные, как существа для человека полезные, займут в народных поверьях место добрых гениев, покровителей людей. Однако это не так. Идея сверхъестественного покровительства и тут соединялась с суеверным страхом, заставляющим человека смотреть на некоторых домашних животных, как на демонические, опасные или нечистые существа.

С этой точки зрения интересна попытка Казимира Мошиньского разделить домашних животных, по их роли в народных верованиях славян, на три категории: одни из них являются чистыми и благожелательными для человека существами, вызывающими к себе почти религиозное отношение; другие играют двойственную роль, выступая то как защитники человека от злых сил, то, напротив, как союзники или воплощения этих злых сил; третьи, наконец, целиком связаны с нечистой силой. К первой категории относятся овца, рогатый скот и петух, ко второй — конь, коза и собака, к третьей — кот. Свинья не попадает ни в одну из этих категорий, ибо она, по мнению Мошиньского, «не имеет почти никакого значения в религиозной жизни славян».[95] Классификация Мошиньского довольно удачна. Но она должна быть расширена привлечением материалов о мелких животных, птицах и насекомых; следовало бы прибавить голубя и пчелу для животных чистых и мышь — для нечистых. Кроме того, надо заметить, что указанное деление на

[93] В. Бондаренко. Поверья крестьян Тамбовской губ., стр. 118.
[94] Н. Ф. Сумцов, назв. соч., стр. 304—305.
[95] K. Moszyński, назв. соч., стр. 563.

три группы не так уж резко и последовательно проводится на деле и что некоторая двойственность чистого—нечистого присуща в той или иной мере всем домашним животным, равно как и диким. Можно говорить лишь о преобладании того или другого оттенка.

Взгляд на петуха, как на вестника света, прогоняющего нечистую силу, свойствен едва ли не всем народам, знакомым с этой птицей. Этот взгляд основан, очевидно, на всем известном свойстве петуха — кричать (или «петь») ночью перед наступлением рассвета. Есть мнение, что именно это свойство, поразившее воображение древних обитателей Ирана — родины этой домашней птицы, побудило их приручить ее. У древних иранцев петух считался священной птицей Агурамазды. Очень вероятно, что именно оттуда этот взгляд на петуха распространился вместе с куроводством по другим странам. Восточным славянам, как и другим народам, знакомо верование, что крик петуха среди ночи прогоняет всякую нечисть. В многочисленных рассказах о действиях чертей, упырей, оборотней и прочей нечистой силы встречается постоянная подробность: стоит человеку продержаться до крика петуха, и он спасен, а нечистая сила вынуждена бежать. Художественная обработка этого поверья дана Гоголем в повести «Вий». Кое-где существовало поверье, что даже само присутствие петуха действует как апотропей. По украинскому поверью, особенно боится дьявол петуха «царика», выделяющегося своей силой и смелостью. Наряду с этими господствующими представлениями, однако, есть и другие, указывающие, что петух — не исключительно чистое и священное животное. Так, известно поверье [96] о черном петухе, который сносит через три года яйцо, и из этого яйца рождается змей, а по другому представлению черный кот.[97] Не раз отмечалось также поверье, что если курица запоет петухом, — это не к добру.

Овца и баран, вообще говоря, — чистые животные. Овечья шерсть служит нередко апотропеем; даже упоминание о ней отгоняет, например, лешего. Однако считалось, что чорт может принимать вид барана или ягненка, как и любого другого животного.

В общем все же как овца (баран), так и рогатый скот играют довольно бледную и пассивную роль в народных верованиях. Связанные с ними религиозно-магические обряды, о которых дальше будет речь, были направлены лишь к охране этих видов скота от враждебной силы. У восточных славян едва ли можно

---

[96] Н. Ф. Сумцов, назв. соч., стр. 311—312.
[97] П. В. Шейн. Материалы. . ., т. III, стр. 302—308.

найти хотя бы следы того культа быка и коровы, какой существовал у некоторых народов Средиземноморья, Африки, Индии.

Зато долго сохранялись следы суеверного почитания голубя, правда с явно христианским отпечатком. Церковные представления о голубе как символе святого духа оказали сильное влияние на народные взгляды. Согласно последним, голубь — святая птица, ее нельзя убивать и есть. Голубь — единственное существо, вид которого не осмеливается принимать чорт. Однако роль голубя в народных обрядах связана с гораздо более древними, явно дохристианскими, представлениями; например, в любовной магии голубь используется как носитель сильной половой потенции. Чубинский записал в Западной Украине следующий обряд: «Піймай голуба, выймы из живого очи, ёго самого пусты, а очи иссуши и зітри так, шоб був один тылькі білый попелець. Потім дай выпыты, кому слід, приговорюючи: „як голубу без очей, так бы тобі, раба божа, за мною без ночей"».[98]

Что касается лошади и собаки, двух главных и верных помощников человека среди животных, то роль их в обрядах и верованиях восточных славян еще никем серьезно не исследована. Эта роль, однако, довольно велика и притом двойственна.

Хорошо известно наделение коня, не только в фольклоре, но и в верованиях и обрядах некоторыми человеческими свойствами. До начала XX в. местами держался обычай обрядового захоронения павшего коня. Н. Иваницкий описал этот обычай в Сольвычегодском уезде Вологодской губ. в 1890 г.: если любимый верховой конь пал, хозяин везет его непременно в санях, хотя бы и летом (как это делалось прежде с умершим человеком), на поле и закапывает возле дороги, притом так, чтобы лежал он на левом боку, оставляя на могиле перевернутые сани, которые потом никто ни в каком случае не тронет, и обнося могилу оградой.[99]

В украинских верованиях преобладало отношение к лошади, как к демоническому существу, связанному с нечистой силой. «Лошадь есть оборотень дьявола» (Литинский уезд Подольской губ.).[100] Было поверье, что лошадь проклята богом. Такое странное, на первый взгляд, отношение к лучшему помощнику человека объясняется, быть может, тем, что для украинца, в отличие от русского и белоруса, главное рабочее животное не лошадь,

---

[98] П. П. Чубинский. Труды..., т. I, вып. 1, стр. 94. — Ср.: Л. Н. Майков. Великорусские заклинания, стр. 19.

[99] Н. Иваницкий. Сольвычегодский крестьянин, стр. 29.

[100] П. П. Чубинский. Труды..., т. I, вып. 1, стр. 49.

а вол. Конь же был для него прежде всего панским животным: шляхетская конница топтала его посевы, грабила и его самого.

И лошадей и рогатый скот крестьяне в некоторых отношениях приравнивали к человеку. Широко распространено поверье, что скот имеет душу, подобную человеческой. Скорее к области фольклора относится представление о том, что скот может разговаривать между собой человеческим языком. Скоту давали есть обрядовое печенье, церковную просфору, пасхальный кулич.[101] Есть сведения о том, что к отелившимся коровам местами применяли те же обряды «очищения», как и к разрешившимся от бремени женщинам.

Собаке народные поверья приписывают вещее знание и способность отгонять нечистую силу. Повсюду известна примета, что собака воет «к покойнику», т. е. что она чует приближение чьей-то смерти. Местами эта примета уточняется; например, в белорусских поверьях вой собаки предвещает вообще несчастье, и если она воет, поднявши голову кверху, надо ждать пожара, если она вытягивает ее вперед, — будет война, если опускает голову к земле, — это к покойнику.[102] Есть представление, что собака может видеть нечистую силу, незримую для человека. Она также прогоняет ее, — вспомним рассказ Тургенева «Собака». С другой стороны, чорт охотно принимает вид черной собаки, в собаку превращается и колдун, и ведьма. Христианский отпечаток носит представление о собаке, как о нечистом животном. Ее нельзя допускать в церковь, особенно в алтарь. Пища делается непригодной для человека, если собака даже только понюхает ее.

Религиозно-магическое значение козла тоже двойственно. По-видимому, наиболее древне верование, приписывающее козлу апотропеическую силу. Черти не любят и боятся козла. Его крестьяне держали обычно на конюшне для защиты от нечистой силы или от домового.[103] Козья шерсть — магическое средство, очищающее от враждебных влияний. Забив ружейный заряд козьей шерстью, можно убить волка-оборотня.

Другое магическое значение козла и козы связывается с идеей плодородия. В основе тут лежит, вероятно, народное представление об особой похотливости козлов (поговорка: «коза во дворе, так козел через тын глядит»). Отсюда суеверные попытки использовать производительную силу козла или козы для

---

[101] K. Moszyński, назв. соч., стр. 565—566.

[102] П. В. Шейн. Материалы. . ., т. III, стр. 353.

[103] С. В. Максимов, назв. соч., стр. 17. — П. В. Иванов. Народные рассказы о домовых. . . , стр. 49.

плодородия полей. Видимо, этот смысл имеют обряды «хождения с козой» во время святочных колядок, описанные у белорусов. Один из парней наряжался козой, надевая вывороченный наизнанку кожух, шапку с рогами и пр.; с этой «козой» парни гурьбой ходили по деревне, распевая песни такого примерно содержания: «Дзе казёл ходзіць, там жыта родзіць, дзе пабягае, там вылягае, дзе казёл рогам, там жыта стогам, дзе казёл хвастом, там жыта кустом, дзе казёл нагою, там жыта копою» и т. п.[104]

С другой стороны, может быть, христианством принесен взгляд на «козлищ», как на нечистые существа. Сатана в образе козла — классический средневековый христианский мотив, происхождение которого, вероятно, связано с борьбой христианства против античных культов «козлоногих» божеств — Пана, сатиров и фавнов. Представление о чорте в образе козла знакомо, однако, и восточнославянским (особенно белорусским) верованиям. По поверью, записанному в Воронежской губ., «бог создал овцу, а чорт козу».[105] Возможно, что одной из главных причин этой дурной репутации козла был просто драчливый, упрямый и злой характер этого животного.

Суеверные представления, связанные с котом, носят более определенный, так сказать демонический, характер. Этот маленький хищник, сохранивший доныне многие привычки своих диких и опасных сородичей, никогда не был настоящим другом и слугой человека, как собака. У многих народов, в том числе у славян, в обрядах и верованиях отражается смутно недоверчивое отношение к кошке, особенно если она черной масти. Черный кот — излюбленная форма появления нечистой силы. Существовал обычай выбрасывать черного кота во время грозы на улицу. У белорусов было поверье о черном коте, рождающемся из яйца семилетнего петуха и обладающем сверхъестественными способностями.[106] «Черная кошка пробежала» — выражение, заимствованное из народных верований и означающее ссору между людьми. Ведьма тоже охотно оборачивается кошкой. Однако есть и другая сторона в народных представлениях о кошке: ее бросающаяся в глаза чистоплотность породила взгляд на нее, как на «чистое» животное. По церковному представлению, кошка

---

[104] П. В. Шейн. Материалы..., т. I, ч. 2, стр. 98. — Н. М. Никольский. Жывёлы ў звычаях..., стр. 40—42.

[105] П. В. Шейн. Материалы..., т. I, ч. 2, стр. 311. — А. Ермолов. назв. соч., т. III, стр. 134. — П. П. Чубинский. Труды..., т. I, вып. 1, стр. 49.

[106] П. В. Шейн. Материалы..., т. I, ч. 2, стр. 303—304.

не оскверняет алтаря, в отличие от собаки. Ей разрешали влезать на висящие в углу избы иконы.

В народных обрядах кошка редко играет роль. Интересен описанный у белорусов своеобразный рождественский обычай «кота печь»: это обрядовая игра, состоящая в изготовлении печенья из теста в форме фигуры кота, которого потом подвешивают на шнурке и по очереди стараются сорвать зубами, после чего делят и съедают. Значение обряда неясно.[107]

Рассмотренные факты суеверного отношения к животным у восточных славян показывают, что перед нами область представлений, игравшая весьма второстепенную роль в народных верованиях. Сравнительно большее значение имел лишь суеверный страх перед медведем и волком — и то только местами, в лесной северной полосе, где эти звери особенно опасны. Религиозно-магические представления, связанные с другими животными, как дикими, так и домашними, не имели существенного значения.

Каковы корни этих представлений? Они в значительной степени объясняются, как мы видели, реальными свойствами этих животных — частью полезными, частью неприятными для человека. В сущности говоря, можно бы и удовлетвориться этим объяснением. Суеверно настроенное воображение русского, белорусского, украинского крестьянина, забитого нуждой и классовым гнетом, невольно наделяло сверхъестественными свойствами окружавшие его живые существа, если их особенности почему-либо его поражали.

Есть ли поэтому необходимость искать в описанных фактах непременно следы или пережитки древнего «культа животных»? Вопрос этот спорный. Во всяком случае, у нас нет никаких оснований возвращаться к «астрально-мифологическому» толкованию представлений о животных. Нет никаких фактов и в пользу анимистического их толкования. Сложнее вопрос о следах тотемизма.

Ходячее мнение о том, что всякий культ животных, всякое даже суеверное отношение к ним исторически восходит к тотемизму, конечно, неверно. Культ животных (зоолатрия) имеет свои собственные корни и может никак не относиться к тотемизму. Но во многих случаях в культе священных животных можно обнаружить действительно следы тотемизма; так было, например, в древнем Египте. Указанием на это служит обычно

---

[107] Там же, стр. 118—120. Обряд этот сходен с другими, известными в некоторых местностях Украины. Но там пекли не «кота», а круглый хлеб или же вешали на шнурке баранку.

связь почитания животных с какими-то родо-племенными группами или их пережитками (таковы в древнем Египте номы). В описанных выше верованиях и обычаях восточных славян совершенно нет таких указаний: нет никаких данных о том, чтобы то или иное животное было когда-то «тотемом» какого-либо славянского племени или части его. Конечно, возможности того, что какие-то отдаленные предки славян знали тотемизм, отрицать нельзя; мало того, это даже весьма вероятно, но от той отдаленной эпохи едва ли могли дойти до нас какие-либо пережитки.

Что касается собственно культа животных — таких, как медведь, волк, то он, очевидно, у древних славян или их предков существовал, что подтверждается приводившимися выше данными археологии и др. Вероятно, это было в эпоху господства охотничьего лесного хозяйства, до перехода к земледелию. Культ этот, аналогию которого мы находим у охотничьих народов Сибири еще и в наше время, возник несомненно на почве промыслового охотничьего хозяйства; с тотемизмом он сам по себе не связан. О культе других животных, хотя бы даже в самом далеком прошлом, у нас нет данных говорить.

Поверья и обряды, связанные с растениями

Переходя от животного царства к растительному, нетрудно убедиться в том, что роль его в верованиях и обрядах восточных славян гораздо слабее. У восточных славян нет ничего похожего на тот культ растительности, в частности деревьев, следы которого отчетливо обнаруживаются как у западных соседей славян — немцев, так и у восточных — финнов Поволжья. Еще П. И. Мельников (Печерский) отмечал своеобразный контраст между суеверно почтительным отношением к лесу со стороны мордвы, черемис-марийцев, чувашей и противоположными взглядами на лес славянина, которого Мельников называл «природным врагом леса». Для русского крестьянина, — писал Мельников, — ничего не стоит срубить вековое дерево только для того, чтобы вытесать из его сука себе ось для телеги, или ободрать кору с липы, березы, обрекши дерево на засыхание. Такое же отношение к лесу отмечалось у белорусов. Видимо, в этой черте характера восточного славянина сказалась тысячелетняя традиция земледельческого народа, для которого лес был действительно больше врагом, чем средством существования, в отличие от финских народов, гораздо дольше сохранивших лесной охотничий уклад хозяйства, да и от германцев, очень долго живших лесным скотоводством и охотой.

Как бы то ни было, но существенную разницу в народных взглядах на растительность отмечают и новейшие исследователи, например Мошиньский.[108] Они подчеркивают тот факт, что у славян, в частности восточных, нет суеверного уважения к лесу, деревьям как таковым, нет веры в «душу дерева» и вообще в «душу растения», как у некоторых их соседей. Здесь нет того культа дуба, следы которого сохранились у народов Западной Европы. Все это верно, но эту разницу не надо преувеличивать. Суеверные представления о растительном царстве и связанные с ним обряды у восточных славян все же существовали.

Эти представления и обряды можно разделить на две группы: одна из них относится к народной и магической медицине и связана с действительными или воображаемыми целебными свойствами растений; другая входит в круг обрядов плодородия и тесно связана с сельскохозяйственной магией. По сравнению с этими двумя основными группами суеверных представлений о растениях, все другие, в частности восходящие к древнему культу деревьев (если таковой существовал), у восточных славян не имеют самостоятельного значения.

О роли растений в лечении болезней у восточных славян можно было бы сказать очень многое. Но хотя в этой лечебной практике суеверные представления, приписывание сверхъестественных свойств применяемым растительным веществам занимают видное место, тем не менее основу здесь составляет использование действительных целебных свойств трав, корней и других частей растений. При этом чрезвычайно трудно отделить рациональное зерно народной медицины от наслоившихся на него религиозно-магических представлений. Поэтому эти представления мы оставим здесь в стороне; их целесообразно рассматривать вместе со всеми прочими материалами, касающимися восточнославянской народной медицины, — вопрос, не входящий в задачу настоящей работы.

Что касается связанных с земледельческой обрядностью и с магией плодородия суеверных представлений о растениях, то о них тоже лучше сказать в другом месте, в связи с описанием земледельческих обрядов. Здесь необходимо пока отметить только следующее.

Ритуал весенне-летних календарных обрядов направлен у европейских земледельческих народов на одну основную цель: магическое обеспечение урожая полей. Хлебные растения играют в этих обрядах лишь чисто пассивную роль: они являются

---

[108] K. Moszyński, назв. соч., стр. 523—524.

только объектом магического воздействия со стороны человека. Поэтому какого-либо поклонения этим растениям мы не видим. Но у некоторых народов отмечены разнообразные олицетворения хлебного, в особенности ржаного, поля: олицетворения его в животном или человеческом образе, представляющем собой не что иное, как «духа растительности» или «растительного демона». Очень хорошо изучены эти представления о «растительных демонах» Мангардтом у германских народов; здесь мы находим различных «ржаных волков», «ржаных собак», «ржаных свиней», «хлебную мать», «хлебную женщину», «старика», «овсяную невесту», «ржаного человека» и пр. и пр., о которых существуют определенные поверья, с которыми связаны и обряды.[109] Эти исследования Мангардта о «хлебных» или «растительных» демонах, о древних «лесных и полевых культах» были обобщены и популяризированы Джемсом Фрэзером в его учении о магии плодородия, которое составляет существенную часть его знаменитой книги «Золотая ветвь».

Как же обстоит дело в этом отношении у восточных славян?

У славян нет разнообразных олицетворений урожая, какими так богаты германские верования:[110] никаких «ржаных собак» или «ржаных волков», никаких антропоморфных представлений о «духе хлеба» восточные славяне, видимо, не знали. Ни персонификация, ни анимизация хлебных растений никем из исследователей восточнославянских верований не отмечалась, хотя сами обряды, связанные с магией плодородия, здесь весьма аналогичны западноевропейским. Можно предположить одно из двух: или восточнославянские земледельческие обряды сохранили свой более архаичный характер чисто магической практики, не породившей никаких анимистических образов зоо- или антропоморфного характера; или эти образы прежде существовали, но забылись, или, может быть, слились с другими анимистическими представлениями, о которых мы еще будем говорить в дальнейшем: с представлениями о русалке, полуднице и пр.

Но аграрные обряды касались не только хлебных растений, а и деревьев. Как в Западной, так и в Восточной Европе известны обычаи украшать себя и свои дома весенней зеленью, устраивать веселый праздник в лесу или рубить и приносить дерево в селение. Назначение этих обрядов было, очевидно, магическое: составляя часть аграрного ритуала, эти обряды с весенней древесной зеленью выражают стремление взять силу

---

[109] W. Mannhardt. Roggenwolf und Roggenhund. — W. Mannhardt. Die Korndämonen.

[110] См.: D. Zelenin. Russische Volkskunde, стр. 40, 41.

плодородия у этой зелени и передать ее засеянным полям. У западноевропейских народов главная роль здесь принадлежит приносимому в селение «майскому дереву», обряды с которым приурочены к 1 мая.[111] У восточных славян ту же роль играла троицкая березка, вокруг которой вращаются обряды на Троицу и Семик; главная часть обрядов (например, в Саратовской губ.) происходила в лесу и носила характер принесения жертвы березе: процессия девушек направлялась в лес, неся вместе с живой березой разную снедь — пироги, яичницу и прочее и распевая песни в честь березок. Один из основных моментов обряда — «завивание березки», т. е. сплетение ветвей растущей березы в виде венка.

Трудно сказать, почему именно береза так тесно связывалась у восточных славян с весенне-летними обрядами плодородия. Быть может, здесь перед нами следы некогда существовавшего культа березы, которая вообще занимала в верованиях и фольклоре восточных славян особое место. В упомянутой уже семицкой песне, которую поют девушки, неся в лес угощение, говорится, что это угощение предназначено не дуба́м или кленам, а березкам. В аналогичной песне, записанной в Чебоксарском уезде Казанской губ., между прочим говорится: «Не радуйтесь вы, дубья, вязья... Не к вам идем, не вам песню поем... Радуйся ты, белая береза» и т. д.[112] Подобную песню из Переславля-Залесского напечатал еще Снегирев.[113]

Таким образом, мы подходим к вопросу о культе деревьев, существовавшем у восточных славян. Но этот вопрос, к сожалению, совершенно недостаточно изучен. Был ли такой культ независим от земледельческих обрядов плодородия, и если да, то с чем он связывался, какие формы принимал, в настоящее время сказать чрезвычайно трудно. Можно только думать, что, если древесная растительность в целом не пользовалась, как уже говорилось, особым почитанием у восточных славян, то отдельные породы деревьев были, по-видимому, предметом некоторых суеверных представлений. По отношению к березе это явствует из множества обрядов весенне-летнего цикла, в которых она постоянно участвует, а также из постоянных упоминаний в песнях о «белой березе». Другим почитаемым деревом была, кажется, рябина, рубить которую и жечь в виде дров в печке считалось грехом. Напротив, дуб и липа, пользовавшиеся на

---

[111] Е. В. Аничков. Весенняя обрядовая песня..., стр. 142—144.
[112] Там же, стр. 143.
[113] И. Снегирев. Русские простонародные праздники..., вып. 3, стр. 118.

Западе особым почитанием, не занимали, по-видимому, заметного места в верованиях восточных славян. Нечистым деревом считалась осина, в объяснение чего приводилось обычно христианское предание о том, что на этом дереве повесился Иуда: предание явно этиологическое и созданное здесь же, в Восточной Европе, ибо в тех странах, где складывалось христианское учение, осина не растет. Что осина имела апотропеическое и, может быть, сакральное значение, это видно из ее роли по отношению к нечистой силе: осиновым колом можно обезвредить упыря или умершего колдуна; по украинскому поверью, ударом осиновой палки можно заставить ведьму, обернувшуюся животным, принять свой настоящий вид; [114] если истопить осиновыми дровами печь в великий четверг, все колдуны сейчас же придут просить золы.[115] Нечистым деревом признавалась также бузина.

Если мы не можем с уверенностью судить о существовании в прошлом у восточных славян культа деревьев, то тем более трудно сказать что-либо о том, какие корни мог иметь этот культ (если только оставить в стороне земледельческие и лечебные обряды, корни которых ясны). В отдельных случаях деревья или даже целые рощи могли почитаться как священные постольку, поскольку они находились на особых культовых местах, культовых центрах. Такие примеры нам известны.

Но все эти объяснения недостаточны для понимания того, откуда взялись суеверные представления, связанные с определенными в и д а м и деревьев — березой, рябиной, осиной и др. Не являются ли эти суеверные представления пережитками древнего почитания названных деревьев? Нельзя ли сопоставить эти факты с теми фактами суеверного отношения к определенным видам животных, о которых говорилось выше? Нельзя ли найти для тех и других фактов одно общее объяснение?

Здесь невольно вновь напрашивается мысль о древнем тотемизме, пережитками которого могут оказаться современные поверья об отдельных видах животных и растений. Вопрос о тотемических истоках культа деревьев ставился в литературе. В последнее время пытался дать утвердительный ответ на него Д. К. Зеленин.[116] Однако другие ученые, как Л. Нидерле, К. Мошиньский,[117] относятся более сдержанно к этой гипотезе. Вопрос, очевидно, нуждается в более глубоком изучении.

---

[114] Н. Ф. С у м ц о в. Культурные переживания, стр. 281.

[115] С. В. М а к с и м о в, назв. соч., стр. 113.

[116] Д. К. З е л е н и н. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах.

[117] L. N i e d e r l e, назв. соч., стр. 75. — K. M o s z y ń s k i, назв. соч., стр. 551—552.

Поверья, относящиеся к неживой природе. Почитание огня

Суеверные представления, связанные с предметами неживой природы, сохранились в верованиях восточных славян не столько сами по себе, сколько главным образом в связи с другими, более значимыми религиозно-магическими представлениями, прежде всего с христианскими. Однако, исследуя их происхождение, мы можем докопаться до чрезвычайно примитивных, глубоко архаичных верований, восходящих к самым отдаленным периодам человеческой истории. Мы имеем в виду здесь следы почитания огня, воды и земли.

Культ огня представляет собой явление широко распространенное, но он принимает весьма различные формы, что не удивительно, ибо роль огня в различных культурно-исторических условиях бывает очень неодинакова. Исследователи старой мифологической школы делали большую ошибку, видя в почитании огня лишь отражение мифологических представлений о небесном огне — солнце. Гораздо шире и глубже смотрели на этот вопрос такие ученые, как Станислав Цишевский[118] и Вера Харузина,[119] сумевшие в некоторой мере выяснить различные реальные корни культа огня.

Эти корни связаны с разнообразными функциями огня в человеческой культуре. Будучи одним из важнейших и древнейших факторов культурного развития человека, огонь в то же время был и остается опасным его врагом. Бессилие человека перед природой на ранних стадиях культуры породило и в этом случае суеверное чувство зависимости, выражающееся в двойственном отношении к огню: почтение и вместе с тем страх.

В восточнославянских верованиях почти не сохранилось следов древнейшей функции огня как одного из первых элементов культуры, который помог человеку стать человеком, защитил его от хищных зверей, дал тепло и удобоперевариваемую пищу. Однако сохранилось воспоминание о той древней эпохе, когда огонь добывался трением. В поверьях и обрядах крестьян еще в начале XX в. пробивалась смутная идея о том, что настоящий, наиболее действенный, так называемый «чистый» или «святой» огонь — это тот, который добыт трением дерева о дерево. Известны факты, еще в XIX в., когда в случае эпидемии перепуганное население деревни постановляло потушить и залить все огни во всех домах и после особого молебна приступало

[118] S. Ciszewski. Ognisko.
[119] В. Харузина. К вопросу о почитании огня.

к коллективному добыванию нового огня путем трения двух бревен одно о другое; новый, «чистый», огонь разносился по домам, а те, кто осмеливался, не дождавшись его, самостоятельно затопить печку, подвергались жестокому наказанию — сожжению всей усадьбы.[120] В Новгородской губ. эта церемония добывания «чистого» огня производилась так часто, что во многих деревнях еще недавно можно было видеть постоянное приспособление для этого, так называемый «вертушок», в виде двух врытых в землю столбов, в особые углубления которых вставлены концы горизонтального, свободно вращающегося бруса. В Череповецком уезде этой губернии крестьяне даже не ожидали наступления какой-либо эпидемии или падежа скота, а ежегодно в «Ильинскую пятницу» добывали этим способом новый огонь, потушив предварительно все огни в деревне.[121] Подобный способ применялся и у белорусов,[122] и у украинцев-гуцулов.[123]

Одно из древнейших представлений об огне было связано с его очищающей и целебной способностью, что отчасти основывалось на реальных фактах. Отсюда, вероятно на основе древней практики народной медицины, развился целый ряд магических обрядов, связанных с употреблением огня в лечебно-предохранительных и очистительных целях. Крестьяне дореволюционной России едва ли не повсеместно применяли стандартную меру борьбы против эпизоотии: раскладывали особый большой костер, обычно из «чистого» огня, и перегоняли через него весь скот деревни, веря, что падеж после этого прекратится.[124]

В практике знахарей огонь тоже находил себе применение: окуривание больного было самым обычным знахарским приемом. У белорусов был обычай «палать» (провеивать или очищать) при помощи огня маленьких детей, если они кричат и корчатся во время сна, причиной чего считались «ночницы» — маленькие и злые ночные духи. В таких случаях кричащего ребенка клали в «припол» — подол юбки, и раскачивали перед специально зажженным огнем печи, слегка встряхивая и бормоча заклинание; считалось, что пламя уничтожает или отгоняет «ночниц».[125] Огнем лечили те же белорусы и другие детские болезни: «присик» — прыщи на теле и «вогник» — пятна на лице, как от

---

[120] С. В. Максимов, назв. соч., стр. 208—209.

[121] Там же, стр. 209—210.

[122] П. В. Шейн. Материалы..., т. I, ч. 2, стр. 330—331.

[123] Н. Ф. Сумцов, назв. соч., стр. 127—128.

[124] С. В. Максимов, назв. соч., стр. 208—210. — П. В. Шейн. Материалы..., т. I, ч. 2, стр. 330—331. — А. Макаренко. Почитание огня..., стр. 248—249.

[125] П. В. Шейн. Материалы..., т. I, ч. 2. стр. 324—325.

ожога; сами эти болезни рассматривались как наказание за какое-либо непочтение к огню; лечение же состояло в том, что брали девять только что остывших угольков из горячей печки, каждым из них трижды обмахивали вокруг больного места и наотмашь бросали их обратно в печь со словами: «откуль пришоў, туды идзи», а больной ребенок трижды целовал припечек.[126]

Особенная очищающая сила приписывалась «освященному огню», принесенному домой из церкви в определенные большие праздники, в частности в страстной четверг и на Пасху; этим огнем выжигали или коптили кресты на косяках дверей и окон для защиты против нечистой силы, а сама свеча, которой это делали, считалась сильным средством против колдовства и болезней, против грозы и других напастей.[127]

Если вера в очистительную и целебную силу огня была основана на некоторых действительных его свойствах, то представление об оплодотворяющей способности огня было уже дальнейшим развитием магических идей (может быть, отчасти под влиянием ассоциации огонь—солнце, что односторонне подчеркивали ученые мифологической школы). Именно такое представление об огне-оплодотворителе проявляется в известном обычае парней и девушек прыгать через костер во время летнего праздника Купала. В этом смысле надо толковать и характерный белорусский свадебный обряд: при встрече свадебного поезда в доме невесты в воротах зажигали большой куль соломы, и все поезжане должны были проехать через огонь.[128] Впрочем, возможно, что и в этих обычаях выражается идея не столько оплодотворения, сколько того же очищения.

Огонь употреблялся также и в обрядах любовной и вредоносной магии — порчи, о чем в дальнейшем будет идти речь.

Но, быть может, еще большее количество поверий и обрядов, связанных с огнем, восходит к другому источнику: к страху перед огнем, как перед грозной и опасной стихией. Старая деревянная Русь постоянно горела; деревенские пожары были грозным бедствием, уничтожавшим сразу плоды многолетних трудов крестьянина; лесные пожары в северной полосе, а степные в южной создавали порой тоже немалую опасность для населения, не говоря уже об огромных хозяйственных убытках. Перед лицом этой постоянной и вполне реальной угрозы понятен тот суеверный страх, который испытывало забитое отсталое крестьянское население России по отношению к огню, понятна и живу-

---

[126] Там же, стр. 324.
[127] С. В. Максимов, назв. соч., стр. 216—217.
[128] П. В. Шейн. Материалы..., т. I, ч. 2, стр. 330, 421, 438.

честь древних обычаев, в которых выражалось боязливое почтение к нему.

У восточных славян считалось грехом как-либо осквернить огонь: плевать в него, бросать нечистоты, мочиться на огнище. Считалось недопустимым перешагивать через костер (прыгание через него было магическим обрядом). Местами, особенно в Белоруссии, крестьяне избегали даже тушить костры на полях, предоставляя им гаснуть самим, что, конечно, меньше всего предотвращало опасность пожара. Если приходилось гасить свечу (или лучину), то нужно было задуть ее бережно губами или загасить пальцами, но никоим образом нельзя было ударять ее обо что-либо или затаптывать ногами. Старые религиозные люди и зажигали и гасили огонь непременно с молитвой. При зажигании огня считалось грехом ссориться или браниться между собой.[129] У украинцев хозяйка не позволяла заметать жар и золу в печи тем же веником, каким подметают пол; для этой цели надо было иметь особый чистый веник (помело). Эта опрятность применительно к печи, где готовят пищу, имеет под собой вполне рациональную основу. У украинцев же был обычай непременно ставить в топящуюся печь, а также на ночь горшок с водой, чтобы огню не было слишком «горячо».[130]

Все эти обычаи и запреты имели один смысл — не «прогневить» как-нибудь огня. Известны рассказы, в которых огонь выражает человеческим языком свое недовольство непочтительным отношением к нему со стороны хозяев и говорит о своем намерении наказать их за это, спаливши весь дом, что потом и сбывается.[131] Эти рассказы — драматизированная для вящей убедительности форма тех же суеверных запретов.

В одном из таких рассказов огонь, принявши человеческий облик, говорит нерадивому крестьянину: «Я твій хозяин. Як топиш у печи, то став воду; я як ситий водою, то я пожару не зділаю, а як хто не станове, то мени до того горяче, до того горяче, що у мене як сердце горить; а як водиця е, то я собі трошки хлестну — я й ситий тим».[132]

Стремясь предупредить пожар суеверно почтительным отношением к огню, крестьяне часто применяли суеверные, магические приемы и для тушения пожара, вместо принятия действенных мер. Особенно это делалось в случае пожара, начи-

---

[129] С. В. Максимов, назв. соч., стр. 210—211. — П. В. Шейн. Материалы. . ., т. I, ч. 2, стр. 326—329.

[130] М. К. Васильев и Н. Ф. Сумцов. Антропоморфические представления в верованиях украинскоо народа, стр. 160.

[131] П. В. Шейн. Материалы. . ., т. I, ч. 2, стр. 328.

[132] М. К. Васильев и Н. Ф. Сумцов, назв. соч., стр. 160.

навшегося от удара молнии. В этом случае считалось недопустимым заливать огонь водой, — верили, что от воды огонь разгорится еще сильнее. Его можно было заливать только молоком или квасом. Другое противопожарное средство состояло в том, чтобы обойти кругом горящего дома три раза, держа в руке пасхальное крашеное яйцо, или же бросить это яйцо в огонь или навстречу ветру.[133] Наконец, обычным приемом было «поднятие» икон, особенно «чудотворных». За непочтительное отношение огонь, впрочем, по поверьям, наказывает не только пожаром, но и более мягко — болезнью: это так называемый «вогник» (или «летучий огонь»), о котором уже говорилось.

Третьим из основных источников культа огня была связь его с домашним очагом и тем самым — с семейно-родовым культом.[134] Народам всех частей света было знакомо представление о том, что у каждой семьи, в каждом доме — «свой» огонь; при родовом строе известен и обычай хранения «родового» огня. У некоторых народов Севера (например, у чукчей) эта идея «своего» огня доведена до полного запрета приближать к «своему» огню все то, что соприкасалось с «чужим»; например, ни одна чукчанка не допустит, чтобы на ее жировую лампу был поставлен чайник, который прежде стоял на чужом огне. У восточных славян такой крайней разобщенности в пользовании огнем нет, но в некоторых обычаях и поверьях видны следы той же идеи.

Так, в некоторые определенные дни, праздники, а также в дни сева, считается грехом дать кому-либо, хоть ближайшему соседу, из своего дома огонь. В Белоруссии некоторые крестьяне и в будние дни неохотно давали посторонним огонь, а если давали, то с непременным условием вернуть взятый «жар» (горячие угли в горшке) после использования, хотя бы и остывшим, в залог чего оставляли себе какую-нибудь вещь просителя.[135] Было поверье, что хозяин, который никогда не отказывает другим в огне, потерпит урон в хозяйстве, например потраву поля скотом. В Кадниковском уезде был обычай «не давать огня в чужое жилище, так как в таком случае с огнем переходит и благополучие».[136]

---

[133] Н. Ф. Сумцов, назв. соч., стр. 401. — С. В. Максимов, назв. соч., стр. 205.

[134] Еще С. Цишевский отметил, что наряду со «стихийным культом огня», т. е. с суеверным отношением к огню, как к стихийной силе, связанным с его естественными свойствами, есть еще «общественный культ очага», который «возник из нескольких чрезвычайно важных общественных функций очага» (S. Ciszewski. Ognisko, стр. 99).

[135] П. В. Шейн. Материалы..., т. I, ч. 2, стр. 329.

[136] А. Д. Неуступов. Следы почитания огня..., стр. 245.

То же представление о «семейном огне» сказывается в обычае забирать с собой, переселяясь в новый дом, огонь из старого; вместо огня можно взять хоть головешку или даже кочергу, ухват, какую-либо принадлежность печи.[137]

Культ огня у восточных славян принимал, вообще говоря, форму различных запретов и обычаев, направленных непосредственно на огонь в его вещественной форме. Какого-либо особого божества огня, по-видимому, не существовало. Упомянутые выше рассказы, в которых огонь выступает в человеческом облике и говорит человеческим языком, встречаются очень редко и представляют скорее плод поэтической фантазии отдельных лиц. Правда, были попытки установить связь почитания огня с образом домового — домашнего духа, о котором будет сказано дальше, но эта связь во всяком случае очень слаба. Настоящей антропоморфизации и вообще олицетворения огня у восточных славян, видимо, не было. Что касается самих форм культа огня, то, помимо тех обрядов и запретов, о которых говорилось выше, долго сохранялись следы настоящих жертвоприношений огню. Например, у белорусов был такой обычай: разводя огонь в овине, хозяин бросал в него сноп ржи. «Это нечто вроде жертвы огню», — замечает сообщивший об этом обычае А. Е. Богданович.[138] В известном смысле жертвой можно считать и тот горшок с водой, который суеверные хозяйки-украинки ставили в затопленную печь.

У белорусов описан интересный обряд, тоже связанный, видимо, с древним культом огня; это «женитьба комина» (комином называется печной дымоход). Обряд этот совершался, по одним известиям, на Фоминой неделе, по другим — 1 сентября, около времени, когда начинаются посиделки и вечерние работы при огне. На ком собственно женится комин, крестьяне говорят неопределенно: не то на печке, не то на хате. Обряд же состоит в том, что «комин белят, охорашивают, украшают, зажигают на каганце огонь и бросают в него кусочки сала или комочки масла, чтобы веселее горел, — это ему свадебное угощение» (Бобруйский уезд).[139] В других местах обсыпали комин орехами и семечками, которые тут же расхватывались детьми (с. Вереница Мозырского уезда); или девушки украшали комин под песни освященными в церкви цветами (Маньковическая волость Виленского уезда). В этом обряде тоже можно видеть пережиток жертвоприношения огню или домашнему очагу.

---

[137] П. В. Шейн. Материалы..., т. I, ч. 2, стр. 330.
[138] Там же, стр. 325.
[139] Там же, стр. 326.

Верования и обряды, относящиеся к воде

С водой, как и с огнем, связывался у восточных славян ряд поверий и обрядов. Однако, в отличие от огня, вода вряд ли была когда-либо предметом настоящего культа. Относящиеся к ней обряды и верования можно свести к двум основным группам: одни восходят к общему и неопределенному представлению о воде, как об очищающей, целительной и оплодотворяющей субстанции; другие относятся не к воде вообще, а к определенным, почему-либо почитаемым водоемам — родникам, рекам, озерам.

Взгляд на воду, как на очищающую стихию, основан на очевидном и вполне реальном свойстве воды — смывать всякую грязь. Целебное свойство воды в некоторых условиях тоже является реальным фактом. Поэтому вполне понятна та роль, которую вода получила в древней знахарской практике, в различных очистительных обрядах восточных славян, как, впрочем, и очень многих других народов. Но сверхъестественные, магические свойства приписывались, конечно, не всякой воде, а воде, чем-либо замечательной: это должна быть или «наговоренная» знахарем вода, или «святая» вода, освященная попом в праздник Крещения, или вода из какого-нибудь «святого» источника. Такая вода, по представлениям верующих, обладала потенциальной целебной и очистительной силой. Впрочем, целебной считалась местами также дождевая вода, роса, вода, взятая из трех или из семи колодцев.[140]

В магии «наговоренная» вода играла роль не только самостоятельной лечебно-очистительной силы, но и роль передатчика той или иной таинственной силы, исходящей из заговора. Считалось, что через воду можно ввести в человека «порчу», «присушку», «отсушку», любой заговор, нашептанный знахарем. В этом случае вода сама по себе выступала как нейтральная субстанция. Такое представление соотносилось с обыденным опытом, ибо чистая на вид вода может действительно содержать в себе самые различные, как полезные, так и вредные вещества.

Вера в то, что с водой может незаметно для человека войти в него нечистая сила, держалась стойко. Суеверное воображение рисовало себе, как эта невидимая нечистая сила проникает в сосуд с водой, если он ничем не защищен. Хорошо известно поверье, что нельзя оставлять в доме непокрытой какую-либо посуду с водой или даже пустую, но не перевернутую вверх дном.

---

[140] Г. Попов. Русская народно-бытовая медицина, стр. 194—199.

Воду надо непременно закрывать, в крайнем случае хотя бы крестообразно положенными лучинками, в противном случае в нее непременно юркнет «нечистый», особенно если непокрытая вода останется на ночь.[141] Обычай этот имеет, конечно, вполне рациональное происхождение — непокрытая вода пылится и грязнится; суеверное осмысление он получил лишь впоследствии. Суеверный же смысл имеет и обычай делать знак креста над водой прежде, чем ее пить.

Дальнейшее магическое употребление воды было связано с системой гаданий. В святочных гаданиях вода играла большую роль, в ней выглядывали девушки своих женихов. В воде же старался знахарь или колдун увидеть изображение искомого виновника порчи или кражи.

Вера в сверхъестественную, оплодотворяющую силу воды основана на столь же реальном и общеизвестном свойстве, как и представление об ее очистительной силе: и дождевая и почвенная вода дает плодородие лугам и полям. Отсюда, путем магической ассоциации, возникает целая серия обрядов плодородия, вызывания дождя при засухе и т. п., где вода играет главную роль. Эти обряды в разных формах были известны по всей России не менее, чем в других странах, особенно на засушливом юге. Суть их состояла в магическом обливании людей водою или купании их в реке, причем люди могли заменяться и куклами. Обряды эти иногда принимали вид своеобразных развлечений молодежи, когда парни устраивали «мокриду» бабам, сталкивая их неожиданно в реку или окачивая из ведер. Доставалось местами также попам (Пензенская губ.), обливание водой которых считалось особенно верным способом вызвать дождь.[142] Этот обряд, хотя и превратился местами в игру, хранил черты древнего магического действия.

Следы почитания воды как чистой стихии видны в некоторых обычаях, местами державшихся до самой революции. С. В. Максимов на грани XIX—XX вв. сообщал об обычае (не указывая точно, где он соблюдался) умываться водой первого весеннего дождя: люди становились под этот дождь, умывали им лицо три раза, собирали дождевую воду и сохраняли ее в закупоренных бутылках целый год.[143] Аналогичное отношение проявлялось и к речной воде в весеннее половодье. По сообщению Нефедова, крестьяне и горожане Костромской губ. каждую весну, лишь только вскроются от льда реки, шли на бе-

---

[141] С. В. Максимов, назв. соч., стр. 4—5.
[142] Там же, стр. 243—245.
[143] Там же, стр. 248.

рег, черпали пригоршнями воду и умывались ею три раза. В Пинежском уезде считалось грехом бросать в реку, только что освободившуюся от льда, камни; старики строго запрещали детям делать это, ибо реке от бросаемых камней «бывает тяжело, трудно», как рожающей женщине.[144]

В Углицком уезде Ярославской губ. отмечались своеобразные искупительные жертвоприношения воде в случае болезни или неблагополучия со скотом. Считалось, что это вода наказывает за непочтительное к ней отношение. «Поэтому, чтобы избавиться от таких болезней, — сообщал Максимов, — на воду опускают кусочек хлеба с низким поклоном: пришел де я к тебе, матушка-вода, с повислой да повинной головой — прости меня, простите и вы меня, водяные деды и прадеды». Это повторялось трижды с поклонами.[145]

Интересно молитвенное обращение к воде, записанное в начале XX в. Е. Романовым в северо-восточной части Белоруссии и произносившееся после мытья в бане: «Вадзица, царица, ачисчельница наша, бяжиш ты пы мхам, пы балотам, абсчисщаеш карення, каменя, — абсчисци ты мае цело грешнае ат усякай скверносци».[146] Сходная молитва к воде отмечена у гуцулов, ее произносит девушка на заре в день Ивана Купала, обращаясь к горному водопаду и прося себе красоты, сытости и богатства; при этом она кладет под струю кусок хлеба в виде жертвы.[147]

Помимо воды вообще, у восточных славян, как и у многих других народов, существовало почитание священных ключей и источников, а также озер. Священными источниками были, как правило, те, которые имели целебную силу. Вода многих ключей, содержащая в себе минеральные соли, действительно обладает, как известно, целебными свойствами. Но почти повсеместно такие ключи взяты были под свою опеку церковью. Над ними или поблизости обычно оказывалась часовенка, скит или целый монастырь, обитатели которого монахи вели выгодный промысел, обслуживая богомольцев, жаждущих исцеления. «Целебные источники» превращались в таких случаях в источники заразы для поклонников и источники наживы для монастырского начальства.

---

[144] П. С. Ефименко, назв. соч., ч. 1, стр. 176.

[145] С. В. Максимов, назв. соч., стр. 246—247. — Ср.: Г. П. Попов, назв. соч., стр. 54, 198.

[146] K. Moszyński, назв. соч., стр. 511. — Е. Романов. Белорусский сборник, вып. V.

[147] K. Moszyński, назв. соч., стр. 511.

Таких святых ключей, колодцев, родников, опекавшихся церковью, было на Руси множество. Но были и такие, которые остались почему-либо вне досягаемости православного духовенства. Почитание таких не признаваемых церковью целебных ключей и колодцев сохраняло вполне «языческий» характер. Старое русское название их — «проща», что связано с понятиями «прощать», «делать простым, свободным от греха». Как один из примеров таких «прощ» Максимов описывает урочище «Черный ручей» в 2—3 верстах от г. Мстиславля (Могилевская губ.), «Черным» этот ручей назывался из-за оседавшей в нем грязи, которою больные мазали себе глаза, считая ее целебной.[148]

Что касается священных озер, то едва ли причиной их почитания были какие-либо целебные свойства воды. Озера эти почитались на севере, в лесной полосе, где их, особенно в так называемой Озерной области, очень много. В свое время по берегам и на островах этих озер поселялись отшельники, основывались скиты и монастыри, превращавшиеся в центры богомолья. Трудно сказать, этому ли обстоятельству обязаны некоторые из наших северных озер своей славой «святых» или они были предметом почитания еще в дохристианскую эпоху. Наиболее известно из «святых» озер среднерусской полосы — Светлояр в Керженских лесах, с которым связана легенда о потонувшем святом граде Китеже; также известно оз. Свитязь близ Новогрудка (Гродненская обл.), воспетое Мицкевичем.

С древним культом воды связаны отчасти представления о демонических водных существах — водяном, берегинях, русалках и др. Но мы коснемся их ниже, в другой связи, ибо эти образы — сложные и корни их неоднородны.

Следы культа земли

У всех земледельческих народов обнаруживаются в той или иной форме следы культа «матери-земли», которая обычно олицетворяется в образе женского божества плодородия, «великой матери». Пережитки такого культа существовали и у восточных славян.

Выражения «мать-земля», «мать-сыра-земля» сами по себе могут рассматриваться и просто как поэтическое олицетворение, и они еще не служат доказательством прежнего почитания земли как божества. Но есть другие, более определенные, следы такого почитания. Во многих местах дореволюционной России сохранялось, например, представление о том, что бить землю грех. В русской деревне, если дети, играя, били палкой по земле, стар-

[148] С. В. Максимов, назв. соч., стр. 226.

шие их нередко останавливали: «грех бить землю, она наша мать». В Западной Украине это представление получило своеобразное переосмысление под влиянием христианских идей о загробной жизни и в результате двойного смысла слов: «кто землю бьет, тот бьет по животу свою мать на том свете».[149] У великорусов (Нижегородская губ.) отмечено даже поверье, что нечаянное падение человека на землю причиняет ей ушиб, и земля может за это наказать болезнью; в таком случае невольный виновник должен был вернуться на место падения и попросить у земли прощенья.[150]

В белорусском Полесье и на Волыни крестьяне верили, что особенно тяжелый грех — бить чем-нибудь землю весной, в частности до 25 марта, ибо в это время земля беременна. «На весни грех землю биць: она беременна на весни, пускаė плод, рож расце, цветы, усекая трава». В это время запрещалось даже вбивать кол в землю, а значит, нельзя было городить забор или что-либо строить. Думали, что за нарушение этого запрета земля может наказать виновных засухой. Весеннее бездождие часто и объясняли тем, что кто-нибудь оскорбил землю вбиванием кольев и т. п. Тогда крестьяне ломали у нарушителя заборы, вырывали забитые колья. Такие же представления существовали в Малопольше.[151] Близко к этому и широко распространенное в прошлом у русских поверье, что в определенные праздники, особенно в Духов день и на Успенье, нельзя копать землю, рыть ямы, пахать. Земля в эти дни «именинница».[152]

Местами сохранялось поверье, что на землю нельзя плевать. У крестьян Холмщины был обычай: если кто в гневе, не удержавшись, сплюнет на землю, он произносит формулу извинения: «не на тебя, святая земля».[153]

В Воронежской губ. записан следующий обряд лечения от некоторых болезней (от боли в спине или пояснице): надо поклониться трижды в землю, говоря: «прости меня, матушка земля, в чем я согрешил».[154]

У Сахарова отмечено молитвенное обращение к земле, произносившееся в день св. Евсигния, 5 августа: «Мати сыра земля! Уйми ты всякую гадину нечистую от приворота, оборота и лихого дела; поглоти ты нечистую силу в бездны кипучие,

[149] K. Moszyński, назв. соч., стр. 514.
[150] Там же, стр. 180, 514—515.
[151] Там же, стр. 513—514.
[152] С. В. Максимов, назв. соч., стр. 266—267.
[153] K. Moszyński, назв. соч., стр. 515.
[154] Л. Н. Майков. Великорусские заклинания, стр. 456.

в смолу горючую; утоли ты все ветры полуденные со ненастью, уйми пески сыпучие со метелью, уйми ты ветры полуночные со тучами, содержи морозы со метелями».[155]

Представление о земле, как о «чистой» стихии, выразилось в поверье: она не «принимает» умерших грешников, колдунов, ведьм, самоубийц и прочих «заложных» покойников, которых поэтому старались хоронить особым образом (ср. выше, стр. 39—40).

Широко распространен был обычай клятвы землею. Помимо чисто словесных клятв — «пусть земля меня не примет» и т. п. (пережиток этого — наша полушутливая клятва: «провалиться мне на этом месте»), еще в конце XIX в. отмечались в разных местах своеобразные обряды присяги, где главную роль играла земля. Одним из таких обрядов было глотание земли. С. В. Максимов передает случай, происшедший около г. Орла в 1870-х годах: трое грабителей хотели убить своего односельчанина, боясь, что он на них донесет; но они отпустили его невредимым после того, как он поклялся не доносить на них и съел при этом, по их требованию, комок земли; крестьянин действительно сохранил тайну до самой смерти всех трех грабителей, ибо, говорил он впоследствии, «нельзя рассказывать, коли съел земли». В другом случае, в той же Орловской губ., блудный сын выпросил себе прощение у матери только после того, как съел по ее приказанию ком земли в подтверждение своего обещания исправиться.[156]

Есть основание думать, что глотание земли входило когда-то в свадебную обрядность, как своего рода магическое подтверждение супружеской верности. В самом конце XIX в. в прессе сообщалось, что такой обычай соблюдался крестьянами Холмского уезда Псковской губ., заменяя даже церковное венчание.[157]

Другая форма присяги землею была связана с земельными спорами; это ношение на голове куска дерна (обычай, известный и в Западной Европе). Человек, доказывающий свое (или своего общества) право на известный участок земли, клал на свою голову кусок дерна, вырезанный со спорного участка, и с ним шел по меже, которую считал законной. Такое доказательство признавалось имеющим законную силу еще при официальных межеваниях XVIII в., а среди населения этот обычай держался еще в конце XIX в. Он известен был в Каргопольском уезде Олонецкой губ., в Ярославской губ., в Череповецком уезде и в других местах. Еще в 1896 г. в с. Уломе произо-

[155] А. Ермолов. Народная сельскохозяйственная мудрость..., т. I, стр. 499.

[156] С. В. Максимов, назв. соч., стр. 257—259.

[157] Там же, стр. 259—260.

шел описанный С. В. Максимовым случай: поспорили о покосе крестьяне двух соседних деревень — Чаева и Миндюкина (Колоденская волость), и после долгих пререканий «один чаевский старик взял „кочку“ земли и со словами: „пущай эта земля задавит меня, если я пойду неладно“, — пошел по „воображаемой“ меже таким твердым и уверенным шагом, что с того времени стала та межа фактическою, бесспорною».[158]

Отмечались и другие подобные случаи.

Клятва землею местами считалась столь священной, что даже не все могли ее произносить. У белорусов это право имели только мужчины, женщины же могли лишь целовать землю, но не призывать ее в свидетели.[159]

Целование земли — тоже широко распространенный обычай, однако трудно сказать, в какой мере он связан с древним культом земли и в какой является лишь сентиментальным выражением идей и чувств иного рода, например, грусти при расставании с родным краем и т. п.

Земля употреблялась также в связи с магическим врачеванием. Известны и приемы гадания по земле.

Возможно, что в древности существовали и жертвоприношения земле, но ясных следов их не сохранилось.[160] Редким исключением можно считать практиковавшийся местами обычай — при посеве зерна класть в борозду обрядовое печенье, просфору, яйца (об этом обычае будет сказано в другом месте);[161] здесь перед нами магический обряд плодородия, который в то же время может рассматриваться и как принесение жертвы землеплодоносительнице. Есть сведения о таком обычае украинцев: на первой неделе поста девушки варили кашу с маком и на время закапывали ее в землю.[162]

Верования и обряды, относящиеся к вещам

Приписывание сверхъестественных свойств вещам, как природным, так и сделанным рукою человека, известно во всех религиях. Эти вещи, если ими пользуются для каких-либо магических действий, но не обожествляют их, называются обычно талисманами и амулетами (апотропеями, оберегами).[163] Такие же вещи, но обожествляемые, называются фетишами.

---

[158] Там же, стр. 256.

[159] K. Moszyński, назв. соч., стр. 516.

[160] Там же, стр. 516.

[161] D. Zelenin, назв. соч., стр. 26—28.

[162] Н. Ф. Сумцов. Хлеб в обрядах и песнях, стр. 128.

[163] Различие между талисманами и амулетами условно. Разные исследователи понимают его по-разному. Нас здесь этот вопрос не может интересовать.

В восточнославянских верованиях и обрядности почти не сохранилось следов почитаний фетишей, которые бы восходили к дохристианскому времени, хотя можно не сомневаться (судя по аналогиям с другими народами), что они существовали. Зато роль настоящих фетишей играли (и частью еще играют) в народном быту предметы христианского культа — прежде всего иконы, особенно «чудотворные». Вера в сверхъестественную силу таких икон, а отчасти и всяких икон, была очень велика. Широко известно разнообразное употребление икон: им молятся, ими благословляют (при вступлении в брак и пр.), их употребляют как апотропей от нечистой силы, как магическое средство против пожара или иного стихийного бедствия, для исцеления болезней и мн. др.

Другие предметы христианского культа являются не фетишами, но амулетами и талисманами. Такова «громничка» — свеча, принесенная зажженной из церкви в страстной четверг или в другой праздник. Она зажигается потом в разных случаях: во время грозы для защиты от молнии, в случае трудных родов, ее дают в руки умирающему и пр. В магических целях употребляют также церковную просфору или крошки от нее, пасхальные крашеные и свяченые яйца, освященную в вербную субботу ветку вербы, нательный крест, освященную (обычно в праздник Крещения 6 января), или «святую» воду. Этим предметам приписывается сверхъестественная сила. Так, например, считается, что святая вода, хранимая в бутылке, не портится, сколько бы ни стояла, что пасхальное яйцо тоже не портится. По некоторым поверьям, первое яйцо, полученное на Пасху при «христосовании», обладает свойством тушить пожар: «стоит только три раза обнести вокруг горящего здания — пожар прекратится». Такое же яйцо («крашенка»), или его скорлупа, служит и как лечебное средство.[164]

Из предметов, не связанных с православным культом, некоторые тоже употреблялись в известных случаях при магических обрядах, в качестве оберегов, апотропеев (амулетов, талисманов), хотя предметами поклонения (фетишами) никогда не служили. К числу таких предметов можно отнести кольцо, топор, нож, иглу, нитку, замок и ключ, зеркало, платок, пояс, веник, уголь, воск, хлеб и пр. (мы не упоминаем здесь частей животных и растений, о которых говорилось уже выше).

---

[164] П. В. Иванов. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда... стр. 90—92.

ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

До сих пор шла речь о разных предметах материального мира, которым в народных верованиях приписывались те или иные сверхъестественные свойства, и о связанных с ними религиозно-магических обрядах и обычаях. Перейдем теперь к фантастическим образам, порожденным народными верованиями восточных славян. Между этими двумя категориями верований резкой грани, конечно, нет: сами демонологические представления суть не что иное, как олицетворения тех же явлений материального мира. Так, например, образ лешего, конечно, представляет собой в известном смысле олицетворение дремучего леса, образ водяного — олицетворение опасной речной или озерной глубины, с рекой связан в какой-то мере и образ русалки и т. д. Однако, как мы увидим в дальнейшем, все или почти все фантастические персонажи народных поверий представляют собой не простые, а сложные образы, в которых сплелись элементы разного происхождения. Каждый из них составляет своего рода проблему, при решении которой необходимо учитывать множество моментов: и условия хозяйственной жизни, и историческое прошлое, и посторонние влияния, и пр.

Демонологические, или анимистические, образы восточнославянских народных поверий можно разделить на три основные группы: духи природы, домашние духи и злые духи (нечистая сила, в узком смысле слова). Конечно, между этими тремя группами резкой границы нет, и всех их народ называет обычно собирательно «нечистой силой», «нечистью», «нежитью» (у белорусов «нячисьцики»). Тем не менее между ними есть существенные различия, особенно в смысле их происхождения. Начнем с фантастических образов, связанных с явлениями природы.

Леший

Образ лешего принадлежит к числу наиболее отчетливых и оформленных порождений народной фантазии. Черты этого образа сравнительно однородны почти на всей территории, где

его вообще знают, т. е. в лесной и лесостепной полосе нашей страны. Только украинцы, жители безлесной степи, или совсем не знают лешего, или имеют о нем сбивчивые представления, наделяя его чертами, мало ему свойственными.

У великорусов и белорусов лешего называли большей частью или этим именем, или сходными названиями, выдающими происхождение данного образа: лесовик, лешак, лесной, лисун, местами (в Олонецкой губ.) еще проще — «лес», иногда с эпитетом «лес праведной», иногда — боровик, моховик, или эвфемистически — мужичок, хозяин, вольный, гаркун.[1] В Олонецкой губ. известно также название «ляд», сохранившееся, кстати, в распространенных ругательных выражениях: «ляд те возьми», «на кой мне ляд».

По поверьям, местожительство лешего — всегда лес (особенно — дремучая лесная чаща), из которого он лишь изредка выходит в поле. Его трудно увидеть, но за то часто можно слышать его голос: он любит хохотать, аукаться, хлопать в ладоши, свистать, петь. Лесное эхо означает, по народному поверью, что «откликается леший». Но лешего можно и увидеть, и тогда обычно он имеет человеческий облик, иногда прикинется даже простым мужиком. Однако по некоторым признакам можно его отличить от человека: у него острая голова, нет бровей и ресниц (в Орловской губ. — напротив, мохнатые брови), правого уха, бывает он без шапки, без пояса, левая пола одежды поверх правой, вопреки русскому обычаю. Иногда описывают лешего, как голого волосатого старика. Но чаще указывали на другую особенность вида лешего — его рост: разгуливая по лесу, он высотой равняется с самыми высокими деревьями, но, если выйдет на поляну или в поле, делается ростом с траву. Представляли лешего и в зверином облике: волка, зайца, поросенка, красного петуха.

Леший большой проказник и шутник. Он не столько вредит человеку, сколько любит подшутить над ним, но, рассердившись, леший может наделать и немало вреда. Самая обычная его проказа — это «обойти» человека, неосторожно зашедшего в густой лес; недогадливого путника, особенно пьяного, или позабывшего защититься крестом, леший собьет с дороги, заведет в непроходимую чащу, напустит туману в глаза и заставит кружиться на одном месте. Делает это он обычно под вечер, так что жертва его проказ всю ночь бродит по лесу и лишь к утру выбьется на дорогу.[2]

---

[1] С. В. Максимов, назв. соч., стр. 69—70, 73.
[2] Там же, стр. 73—75. — П. С. Ефименко, назв. соч., ч. 1, стр. 164.

Такие рассказы о лешем были известны буквально повсюду. В них, как и в описании внешнего вида лешего, очень хорошо виден генезис данного образа: леший — это олицетворение дремучего леса с его опасностями, грозящими неопытному или потерявшему самообладание путнику, или, точнее, олицетворение того страха, который внушают эти опасности. Очень хорошо сумел выразить эту мысль С. В. Максимов, описывающий в яркой, образной форме наши северные непроходимые леса и то жуткое чувство, которое они в человеке возбуждали. В этих мрачных чащах «чувство тягостного одиночества и непобедимого ужаса постигает всякого, какие бы усилия он над собой ни делал. Здесь всякий ужасается своего ничтожества и бессилия. Здесь родилась безнадежная вера дикарей и сложилась в форму шаманства с злыми, немилостивыми богами... В еловых лесах, предпочтительно перед сосновыми, селится и леший... В этих лесах наиболее чувствуется живой трепет, и леший является его олицетворенным представителем».[3]

Максимов неправ здесь только в одном: чувство «непобедимого ужаса» постигает в лесу отнюдь не «всякого». Коренное население нашего таежного Севера, племена охотников — эвенки, кеты, ханты и манси и др., проводящие всю жизнь и промышляющие в диком лесу, относятся к нему отнюдь не с «ужасом». Лес для них — не источник «живого трепета», а кормилец, посылающий добычу, от которой зависит все их существование. Поэтому нисколько не удивительно, что в верованиях наших таежных охотничьих народов нет образа, соответствующего русскому лешему: у них есть дух-хозяин леса, но это — благодетельное божество, посылающее охотнику добычу, а вовсе не шутник, сбивающий с дороги заблудившегося путника. Да и попробовал бы кто-нибудь сбить с дороги в тайге охотника — тунгуса или кета, для которого лес — его родной дом. Шаманство же с его «злыми немилостивыми богами» имеет совсем иное происхождение.

Из этого сравнения нетрудно понять, кто же действительно должен был испытывать «непобедимый ужас» перед дремучим лесом, кому угрожала опасность заблудиться и погибнуть в непроходимой чаще. Перед нами славянин-земледелец, тот самый «природный враг леса», о котором уже говорилось выше, для которого лес представлял скорее враждебную стихию; он не обожествлял лес, не смотрел на него с суеверным уважением, как смотрят охотники, а косился с недоверчивым опасением. Образ лешего — олицетворение именно такого чувства.

---

[3] С. В. Максимов, назв. соч., стр. 68—69.

Но привыкший веками жить в тесном соседстве с лесом русский земледелец был не так уж запуган и подавлен этой стихией. Лес опасен больше для детей, для робких женщин, для пьяных. Смелый, бывалый человек найдет дорогу домой и из самой непролазной чащи; надо только не оробеть, не потеряться. И это чувство бодрой самоуверенности человека отразилось на образе лешего. Это существо в конце концов не такое уж страшное и не такое злое. От лешего нетрудно и отбиться. Повсюду указывают почти одни и те же приемы для этого: прежде всего молитва и крестное знамение, а затем некоторые магические способы, например выворачивание наизнанку одежды, надевание правого лаптя на левую ногу и наоборот; своеобразные формулы-обереги: «приди вчера», «шел, нашел, потерял» и пр. По-видимому, апотропеем против лешего считалась овца, потому что для отогнания лешего считалось достаточным закричать: «овечья морда, овечья шерсть».[4]

Так как на севере скот обычно пасется летом в лесу, то отсюда понятно поверье, что леший помогает пастуху его пасти. В старой деревне русского севера были обычны рассказы об особых договорах, которые пастухи заключают для этой цели с лешими.[5]

Вообще леший рисовался как своего рода хозяин леса. Он стережет лес, зверей, птиц. Некоторые свои любимые деревья он не позволяет рубить. Леший не любит, когда кто-нибудь долго остается или ночует в лесу. Лесные звери у него в подчинении, особенно белки и зайцы. Известное кочевание белок отразилось в народных поверьях рассказами о том, как перегоняют их лешие. Для чего же перегоняют? Очевидно, лешие проигрывают беличьи стада, играя друг с другом в карты. Максимов передает рассказ сибирских старожилов о том, как в 1859 г. наблюдалось массовое переселение белок из сибирской тайги через Урал в леса европейского севера: это сибирские лешие, проигравшиеся в карты русским лешим, гнали на запад через хребет свой проигрыш.[6]

Этой своей чертой господства над четвероногой и пернатой лесной дичью восточнославянский леший сближается, несмотря на различия в других отношениях, с образом духа-хо-

---

[4] С. В. Максимов, назв. соч., стр. 74. — Д. Ушаков, назв. соч, стр. 159.

[5] П. Г. Богатырев. Верования великоруссов Шенкурского уезда..., стр. 51. — В. Перетц. Деревня Будогоща..., стр. 6—7.

[6] С. В. Максимов, назв. соч., стр. 71.

зяина тайги у охотников Сибири. Сходство заходит еще дальше в поверье о том, что леший может, если захочет, подогнать добычу прямо под ружье охотника. Он делает это для тех охотников, которых любит.[7]

Отсюда видно, что и образ лешего, несмотря на свою относительную простоту, все же сложный, что в него влились и представления, характерные для таежного охотничьего населения с его типичным культом духа-хозяина тайги и покровителя охотников.

Усложнение образа лешего ведет и к его раздвоению. Местами у него появляется жена — лешачиха, лесовиха, лешиха. В некоторых местностях (особенно, где большие леса) устанавливается некоторая иерархия лесных духов: помимо простых леших, есть командующий над ними «лесной царь».

В некоторых местах рассказывают о похищении лешими женщин, с которыми они живут как с женами.[8] Есть поверье и о том, что леший может унести в лес ребенка, особенно — проклятого своими родителями; ребенок в лесу обычно и погибает, а если потом его и найдут живым, то он выглядит «поврежденным» — диким, потерявшим память, равнодушным к людям.[9] В этих рассказах, как и в некоторых других — о том, как лешие уносят в лес сквернословящих людей, сказывается известная моральная тенденция.

Многие наблюдатели отмечали (хотя и односторонне), что с уменьшением площади лесов слабеет и вера в леших. Там, где лесов осталось мало (в более южной полосе), там и о леших плохо помнят. В Белоруссии больше рассказов о них было известно в северных районах, чем в южных.[10] У черниговских украинцев «Лисун» («Полисун») рисовался как «вовчый бог», т. е. хозяин волков. Но при этом местные жители говорили, что Лисун живет не в черниговских, а в «литовских» (белорусских?) лесах.[11] Записанные П. В. Ивановым в Купянском уезде Харьковской губ. народные поверья показывают, что образ лешего утратил свои типические черты, приобретая стереотипные признаки «нечистой силы»; это рогатый дьявол с копытами, почти не связанный ни с каким лесом.[12]

---

[7] Там же.

[8] П. С. Ефименко, назв. соч., ч. 1, стр. 194.

[9] С. В. Максимов, назв. соч., стр. 75—77. — Д. Ушаков, назв. соч., стр. 159.

[10] Е. А. Ляцкий. Представления белоруссов о нечистой силе, стр. 31.

[11] Б. Д. Гринченко. Из уст народа, стр. 10—12.

[12] П. В. Иванов, назв. соч., стр. 54—60.

Полевик и полудница

В противоположность столь яркому и определенному образу лешего, полевик представляет собой в народных верованиях фигуру гораздо более бледную, бесформенную. Он был известен далеко не везде. Это естественно. В отличие от леса, поле для славянина-земледельца никогда не было враждебной стихией, ему не грозила в нем никакая опасность. С полем связаны у него лишь земледельческие обряды плодородия. Во многих местах было поверье, что поля, подобно лесу, охраняются тем же лешим. Но в некоторых местностях, особенно в черноземных, где полей больше, чем леса, существовало представление об особом охранителе полей — полевом, или полевике. Образ его рисовался по-разному: в Орловской, а также в Новгородской губ. считали, что полевик черен, как земля, на голове вместо волос зеленая трава и ходит он голый. Трудно представить себе более наглядно человеческое олицетворение поля. Но, по другим рассказам, полевик — весь в белом. Еще по другим — это маленький уродливый человечек. Является он людям очень редко, но всегда — в полдень. Подобно лешему, полевик — шутник и проказник.[13]

По сообщению Максимова, в Орловской губ. крестьяне приносили полевику жертвы. Это делалось ночью под Духов день. Ему несли на поле, тайком, старого петуха и пару яиц.[14]

Близкий к полевику образ представляет собой п о л у д н и ц а. Она рисовалась обычно, как высокая женщина или девушка в белом, которая неожиданно является работающим на поле в полдневную жару, когда обычай предписывал делать перерыв в работе. Нарушающих этот обычай полудница наказывала, сворачивая им голову или даже убивая. У белорусов аналогичный образ именуется «железной бабой».[15] Названия «полудница» белорусы, как и украинцы, не знают.

Представление о полуднице известно, под этим самым именем, у западных славян: у чехов — polednice, у сербов-лужичан — připoldnica, у поляков — południce. Из южных славян ее знают только словенцы (poludnica).[16] Нетрудно понять происхождение этого образа. Полудница — олицетворение той опасности, которая угрожает при чрезмерной работе на поле в разгар летней жары, — опасности солнечного удара.

---

[13] С. В. Максимов, назв. соч., стр. 78—80. — П. Г. Богатырев, назв. соч., стр. 55.

[14] С. В. Максимов, назв. соч., стр. 79.

[15] D. Zelenin, назв. соч., стр. 5, 391.

[16] K. Moszyński, назв. соч., стр. 5, 697.

Водяной

Вполне ясен образ водяного. Он наиболее ярок у северных и южных великорусов, а также части белорусов, тогда как у украинцев водяной несколько отодвинут на второй план русалками.

Названия водяного духа менее разнообразны, чем лесного. Почти везде его зовут водяным, водяником, местами — водяным чортом, «нячисьциком» (белорусы); кое-где говорят «омутник» (Тихвинский уезд).

В отличие от своего лесного собрата-шутника, водяной зол и жесток. Его любимое дело — топить людей.[17] Он топит неосторожных купальщиков, утаскивая их за ноги под воду и «заверчивая» до смерти.[18] Жертвами его становятся те, кто купается после заката солнца или в праздник, кто бросается в воду не перекрестившись или снявши с шеи крест. Если потом водяной и вернет труп утопленника, то изувеченным, с синяками и кровоподтеками, — следами жестоких его забав (водяной «тешится»). Но есть поверье, что утонувший человек сам становится водяным.

Образ водяного обычно антропоморфный. Он представляется в виде голого старика с косматыми волосами, покрытого тиной, или в виде страшного черного человека с огромными глазами. Местами говорили, что он показывается в красной рубахе (Пошехонье). Может принимать и другую внешность: представляться ребенком, ягненком, свиньей, крупной рыбой и т. п. Водяной принимал разные образы, как рассказывали, главным образом для того, чтобы заманить к себе в воду доверчивого человека. Живет водяной обычно в омутах, в реках с опасными водоворотами, около мельничных плотин, в болотах (в Рязанской области местами отличали «болотного» от «водяного»), но может выходить и на берег. Верили также, что водяной невидим, и только издали можно слышать его голос, хохот, свист.

Водяной обычно выступает в единственном числе. В каждой реке, омуте, озере обитал отдельно один водяной. У белорусов существовало поверье, что, чем шире и опаснее озеро или болото, тем сильнее и страшнее его водяной.[19]

На севере местами (Пинежский уезд, Череповецкий уезд) говорили о женском водяном духе — водянихе. По рассказам пине-

---

[17] Д. Ушаков, назв. соч., стр. 161. — П. С. Ефименко, назв. соч., стр. 165.

[18] С. В. Максимов, назв. соч., стр. 87, 91—92.

[19] Е. А. Ляцкий, назв. соч., стр. 30.

жан, «водяниха имеет большие отвислые груди и длинные волосы». «Водяниха из воды выходит нагою в полночь и садится на камень; тут она расчесывает свои волосы большим гребнем».[20]

Очень редко встречались представления о том, что водяной может принести какую-нибудь пользу. К нему относятся не с уважением, а только со страхом. Только мельники и отчасти рыбаки живут в дружбе с водяным. Местами считалось, что улов рыбака зависит от милости водяного. Рыбаки приносили ему своего рода жертвы: бросали в воду первую пойманную рыбу или часть первого улова или щепотку табаку со словами: «на тебе, водяной, табаку, давай мне рыбку».[21] По сообщению Сахарова, рыбаки на р. Оке в его время (1830-е годы) приносили ежегодно в начале апреля жертву водяному, топя в реке живую лошадь, нарочно купленную у цыгана; при этом говорили: «вот тебе, дедушка, гостинцу на новоселье; люби да жалуй нашу семью».[22] Но и над рыбаками водяной проделывает свои злые шутки — путает и рвет им сети, распугивает рыбу. Что касается мельника, то его благополучие, успешный ход работы мельницы, в еще большей степени зависит от водяного. Считалось, что мельник должен непременно приносить водяному жертвы, чтобы его задобрить; по преданиям, прежде приносили жертвы живыми существами, бросали в воду даже людей; при постройке мельницы зарывали под порог живого черного петуха; еще в начале XX в. бросали в воду лошадиный череп, дохлых животных, муку, крошки хлеба.[23]

В Белоруссии мельники жертвовали водяным осенью, при замерзании реки, куски сала, ветчины, иногда просто свиные кишки.[24] Зато считалось, что мельник настолько находится под покровительством водяного, что даже не может утонуть.[25]

По своему происхождению образ водяного аналогичен лешему. В нем, как и в лешем, имеется элемент представления о духе-хозяине стихии, повелителе ее живых существ. Он посылает добычу рыбакам, так же как это делают духи-хозяева рек и моря у промысловых народов Севера. Но этот элемент в пред-

---

[20] П. С. Ефименко, назв. соч., ч. 1, стр. 165.
[21] С. В. Максимов, назв. соч., стр. 96—97.
[22] И. Сахаров. Сказания русского народа. . ., стр. 45—47.
[23] С. В. Максимов, назв. соч., стр. 96. — D. Zelenin, назв. соч., стр. 77—78.
[24] П. В. Шейн. Материалы. . ., т. I, ч. 2, стр. 249.
[25] Е. А. Ляцкий, назв. соч., стр. 37. У западных белорусов (Гродненская губ.) бытовали образы водяных духов, может быть навеянные польско-католическим влиянием: ядзерки, сарены (т. е. сирены), «людзи морские», «вадзяные каралеуны», «фараонки» (M. Federowski. Lud białoruskina Rusi Litewskiej, стр. 108—109).

ставлении о водяном играет весьма второстепенную роль, ибо второстепенную роль играет само рыболовство в хозяйстве восточных славян. Для крестьянина-земледельца водяной — это прежде всего олицетворение опасной водной стихии, глубокого омута, бучила, водоворота, где так часто тонут. Главное занятие водяного — топить людей. Он в такой же мере страшнее лешего, в какой опасность утонуть страшнее риска проплутать в лесу до утра. Неправ поэтому Д. К. Зеленин, отрицающий, что водяной есть олицетворение воды или отдельных рек и озер, а считающий его лишь «повелителем реки или озера».[26] Одно другому противопоставлять не следует, ибо многие духи-«повелители», как известно, по происхождению суть не что иное, как именно олицетворения соответствующей стихии. Д. К. Зеленин приводит и народный взгляд на происхождение водяных: это будто бы те же утопленники, превратившиеся в злых духов воды.[27] Но этот взгляд, во-первых, далеко не всеобщ, а, во-вторых, народный взгляд и научное объяснение — две совершенно различные вещи. Однако отмечаемое Зелениным поверье интересно: оно сообщает еще большую сложность образу водяного, в котором олицетворяется, следовательно, не только страх перед водной стихией, но в какой-то мере и суеверный страх перед утопленником.

Русалка

Образ русалки в известной мере связан с поверьями о водяном; местами она считалась даже его женской параллелью. Однако этот образ гораздо более сложен, и происхождение его составляет трудную, до сих пор нерешенную проблему. Этой проблеме посвящен ряд специальных работ, от старого, но далеко не устаревшего исследования Франца Миклошича «Die Rusalien» (1864) до сравнительно недавнего труда Д. К. Зеленина «Очерки русской мифологии» (1916), постаравшегося собрать обширный материал о представлениях и обрядах, связанных с русалками; многие авторы касались этой проблемы попутно.

Наиболее распространена была вера в русалок у украинцев и южных великорусов. Представления о них имели отличия в разных местностях, но в то же время они повсюду имели общие черты. Вот для примера, что писал об украинских русалках Н. Маркевич:

---

[26] D. Zelenin, назв. соч., стр. 389.
[27] Там же.

«Русалки — водяные красавицы; ночью при луне они выходят на берег озер, рек, ручьев, нагие, в венках из осоки и древесных ветвей; они садятся на траве, расчесывают косы или хороводы ведут. Иногда они скрываются в кустах, в траве; всего чаще их вызывает на землю заря. На заре девушки наши идут к реке за водой; беда неосторожной, которая забыла взять с собой полынь или лобысток (зорю). Русалка бросается на дивчину, спрашивает у нее: „полынь или петрушка?“ Если та отвечает: полынь, — русалка убежит; если же: петрушка — водяная красавица защекочет до смерти земную и увлечет ее в реку. При слове: полынь, русалка обыкновенно с досадой отвечает: „сама ты згинь“; а к мужчине: „сам ты згинь, ты не мий!“. На слово петрушка русалка говорит: „Ты моя душка!“ и потом щекочет».[28]

В этом описании даны наиболее обычные черты, приписываемые образу русалки: это молодые женщины, красивые, живущие в воде, но выходящие ночью на берег, любящие щекотать людей и увлекать их в воду. В других имеющихся описаниях эти черты, по-разному варьируя, повторяются. Очень часто отмечается, что русалки не любят женщин, а мужчин по-своему любят, но стараются их защекотать. В некоторых рассказах местопребыванием русалок обозначена не вода, а поля или лес. Они особенно любят качаться на ветвях деревьев. В других сообщениях эти данные о их местожительстве объединены: например, в Тульской и Калужской губ. верили, что русалки живут обычно в реке, но с Троицына дня покидают ее и переселяются в поля и леса. Было и такое поверье (Жиздринский уезд): «Русалки бывают двух родов: водяные и лесные». У южных великорусов преобладает вообще представление о русалках, как о лесных и полевых существах.

В северновеликорусских поверьях образ водяной или лесной красавицы совершенно неизвестен. Да и самое слово «русалка» местами совсем неизвестно или появилось недавно, может быть под влиянием литературы, где образ русалки, в сильно опоэтизированной форме, встречается довольно часто (Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Тургенев). Зеленин приводит «другие народные названия для русалок», а именно: купалка, водяница или водяная, шутовка, чертовка, хитка, лешачиха, лобаста; далее он приводит названия «для особых разрядов русалок»: навка (мавка), лоскотуха, казытка, криница, фалярона, мемозина. Однако часть этих названий обозначает фантастические существа, весьма мало похожие на русалок: это в большинстве случаев водные или

[28] Д. К. Зеленин. Очерки русской мифологии, стр. 135—136.

лесные духи женского пола, не имеющие, однако, никаких общих черт с русалками. В представлении северных великорусов эти духи имели вид часто косматых безобразных женщин с большими отвислыми грудями — женское дополнение образов водяного и лешего (мы уже говорили выше об этих персонажах).

В белорусских верованиях образ русалки связывался большей частью с лесом или с полем, реже с рекой.[29] У западных белорусов русалка, видимо, не имеет никакого отношения к воде: по материалам Михаила Федеровского, «русаўка» (в округе Соколки «казытка») обитает на хлебном поле, и встреча с ней грозит человеку опасностью.[30]

Самому слову «русалка» давались разные толкования. Связывали его со словами «русло» (реки — главного местопребывания русалок) [31] или «русый» (светлый, ясный). Оба словопроизводства малоубедительны. Снегирев полагал, что имя это происходит от названия некоторых рек — Рось, Русса и др.[32] Первым напал на правильное понимание этимологии слова Миклошич,[33] указавший на связь обозначений «русалка», «русалии», (русальные песни, обряды и пр.) с античными rusalia, ῥουσάλια. Еще в первые века христианства в романских странах праздник Троицы назывался часто pascha rosata, domenica rosarum, что значит «воскресенье роз» и т. п. Отсюда греческое ῥουσάλια. Праздник этот, может быть вместе с христианством, а также и его название заимствовали славяне, сначала южные, потом другие, а также и некоторые соседи славян. У албанских гегов мы находим праздник ršai, у румын русале, у сербов русаље, у словенцев risalšček. Это наименование наслоилось на местные верования и стало обозначать один из славянских религиозных обрядов. На Руси еще Начальная летопись и ранние поучения упоминают о «русалиях». Под ними разумелись, очевидно, те обряды, которые в новейшей этнографической литературе многократно описаны у восточных славян под различными названиями: встреча русалок, русальчин великдень, русальні розигри, русальное заговенье, проводы русалки и пр. Об этих обрядах необходимо сказать несколько слов.

Обширный материал, относящийся к русальским обрядам, собрал Д. К. Зеленин в упомянутой выше работе. Как им выяснено, обряды эти были широко распространены у украинцев и

---

[29] П. В. Шейн. Материалы..., т. III, стр. 316—320.

[30] M. Federowski, назв. соч., стр. 75—76.

[31] Д. К. Зеленин, назв. соч., стр. 112, 125. — А. Терещенко. Быт русского народа, т. IV, стр. 123.

[32] И. Снегирев, назв. соч., вып. 4, стр. 5—6.

[33] F. Miklošich. Die Rusalien.

великорусов (южных), меньше у белорусов. Они приходились на весенне-летние праздники, чаще всего около Троицына дня. Неделя перед этим праздником или после него называлась часто «русальской», иначе «семицкой» («семик» — седьмой четверг после Пасхи, т. е. перед Троицей). К этой неделе и были приурочены в большинстве случаев русальские обряды. У украинцев они обычно принимали форму поминальных обрядов, совершавшихся в память некрещеных и мертворожденных детей, а также утопленников, утопленниц, тех, кто после смерти становится, «по словам старух», русалками. У великорусов в семик обычно поминали умерших неестественной смертью, т. е. «заложных» (см. выше, стр. 38—40), но эти поминки не назывались русальскими или как-либо сходно. Зато у южных великорусов были широко распространены обряды «проводов русалки». Они совершались по-разному в разных местностях, но общая черта их состояла в выпроваживании или изгнании чего-то злого, нечистого. Местами «русалок» именно изгоняли, не проявляя к ним особой почтительности. Так, в Данковском уезде Рязанской губ. «русалок» изображали девушки в одних рубашках с распущенными волосами; целую неделю они ходили по деревне, пугая людей, особенно детей, но в ночь на заговенье Петрова поста их изгоняли; жители вооружались палками, косами, кнутами и с криком: «гони русалок!» бросались на них и гнали из деревни. «Русалки» старались спастись на земле соседней деревни, после чего преследователи возвращались домой, говоря: «ну, теперь прогнали русалок».[34] В Тульской губ., в ее южных уездах, крестьяне в ночь под Троицын день бегали по полянам с помелами, махали ими и кричали: «догоняй, догоняй!»; верили, что после этого русалки не опасны, и можно свободно купаться в реке. Но чаще обряд принимал форму провожания «русалки» с почетом. Роль ее выполнялась обычно какой-нибудь девушкой, и ее торжественно, с песнями, провожали из деревни. В других случаях «русалку» изображало чучело, которое в конце обряда сжигали или растерзывали. Наконец, в некоторых местностях никакая «русалка» в обряде вообще не фигурировала, хотя обряд и назывался «проводы русалки». Почти повсеместно обряды эти носили характер очень веселый, сопровождались песнями, плясками, смехом; лишь в немногих случаях отмечался похоронный тон обряда: чучело русалки оплакивали, отпевали и оставляли в поле на меже или бросали в воду.[35]

---

[34] Д. К. Зеленин, назв. соч., стр. 237.
[35] Там же, стр. 242—243, 253.

Эти обряды проводов или похорон русалки описаны только у южных великорусов (Зеленин собрал 20 сообщений об этом) и, значительно реже (5 сообщений), у белорусов. У украинцев таких обрядов с упоминанием имени «русалки» не отмечалось. Но и у украинцев и у других восточных славян, как и у многих иных европейских народов, весенне-летний обряд «проводов» или «похорон» какого-то фантастического существа, олицетворенного или чучелом или живым человеком, как известно, широко распространен. Этот обряд называется в разных местах по-разному: «похоронами Костромы», «Кострубонька», «Ярила», «Горюна», «Кукушки», «проводами весны» и т. п. Смысл этих обрядов в общем тот же, как и обрядов с «русалкой». Он имеет чрезвычайно древнее происхождение и тесно связан с земледельческим культом плодородия. Правда, по поводу точного смысла и назначения этих обрядов высказывались разные мнения: одни авторы видели в них драматизацию мифа о борьбе времен года, споре Зимы и Лета (Гримм и прочие мифологи); другие — погребение отжившего прошлогоднего духа растительности (Мангардт); третьи — ритуальное убивание божества плодородия (Фрэзер); четвертые — очищение от болезней и смерти, особенно опасных в весеннее время (Зибрт, Аничков),[36] пятые — изгнание той нечисти, которую представляют собой русалки и прочие «заложные покойники» и которая особенно опасна в сезон созревания хлебов (Зеленин).[37] Каждое из этих объяснений, возможно, содержит в себе долю истины, и они отнюдь не исключают друг друга. Попутно отметим только одно: интересущие нас обряды распространены издавна у очень многих, если не у всех земледельческих народов Европы, связь же их с представлениями о русалках и самое именование обрядов «русальскими» составляют чисто местное явление.

Возвращаясь к исследованию Миклошича, напомним, что он первый указал на происхождение названия «русалий» из греко-латинских «розалий». По мнению Миклошича,[38] этот праздник был первоначально христианским, но «в ходе времени стал языческим, слившись, вероятно, с языческим праздником, происходившим в то же время». Прослеживая исторические известия о русалках, Миклошич нашел, что из славянских народов он появился прежде у словенцев, у сербов, у белорусов и малорусов (т. е. украинцев) и у словаков. Но во всех этих ранних известиях нигде ни слова не говорится о «русалках». Слово «русалии»

---

[36] Е. В. Аничков. Весенняя обрядовая песня. . ., стр. 284, 287—288.
[37] Д. К. Зеленин, назв. соч., стр. 278.
[38] K. Miklošich, назв. соч., стр. 16.

обозначало только праздник, а отнюдь не какое-либо мифологическое существо. Первое сообщение о «русалках», как об особых существах, мы встречаем лишь в XVIII в., точнее — у Татищева, который ссылается на сочинение Дмитрия Ростовского, но эту ссылку Миклошич считает малонадежной. Как бы то ни было, но в XVIII в. (у Татищева, Попова, Чулкова) мы уже находим упоминание о «русалках» как об особых женских божествах.

Миклошич и высказал предположение, что представление о «русалке» есть не что иное, как персонификация русальского обряда, — подобно тому, как обряд «колядования» породил представление о «Коляде», как особом божестве.[39]

Эта остроумная гипотеза Миклошича встретила сочувствие многих ученых. Теперь можно считать это мнение почти общепризнанным в науке.[40]

Но если представление о «русалке» как сверхъестественном существе есть лишь своеобразная персонификация обряда, то это отнюдь не решает проблему происхождения самого образа русалки. Образ этот, конечно, гораздо более древний, чем слово «русалка». Он очень сложен. Сам Миклошич признавал, что славяне издавна почитали реки и ручьи и олицетворяли их, но только не под именем русалок. И это совершенно верно. В древнерусских «поучениях» упоминаются какие-то «берегини», которым народ приносил жертвы, почитая их вместе с «упырями»; эти берегини, возможно, представляли собой водные божества, близкие к русалкам. Слово это ныне не сохранилось. Но существа, подобные русалкам, и в новейших описаниях обозначаются по-разному (см. выше, стр. 88), и эти разные обозначения — купалка, водяница, лоскотуха и пр. — могут оказаться и очень древними, более древними, чем русалка.

Оставляя поэтому в стороне самое название «русалки», попробуем разобраться в характере этого сложного образа и выделить его элементы.

Прежде всего несомненно, что в образе русалки налицо элемент олицетворения определенных явлений природы. Подобно водяному, она живет чаще всего в воде, в реке, куда заманивает и топит людей. В этом отношении русалка — такое же олицетворение опасной водной стихии, как и водяной. Но этому отчасти противоречат другие указания, согласно которым русалки живут в лесах и особенно любят качаться на ветвях деревьев.

---

[39] Там же, стр. 16, 20.

[40] Е. В. Аничков, назв. соч., стр. 301. — Е. Г. Кагаров. Религия древних славян, стр. 10. — L. Niederle, назв. соч., стр. 57.

Русальские обряды гораздо более связаны с лесом, чем с рекой. Указывают и на пристрастие русалок к беганью по полю. Некоторые поверья пытаются устранить эти противоречия тем, что говорят о переселении русалок около Троицына дня из воды в леса и поля, или другим способом — различением двух видов русалок: водяных и лесных.

Связь русалок с полем указывает на наличие в их сложном образе и другого элемента: это божества плодородия. «Где они бегали и резвились, — говорит С. В. Максимов, обобщая верования многих местностей, — там трава растет гуще и зеленее, там и хлеб родится обильнее».[41] По сообщению из Чернского уезда Тульской губ., «во время цветения хлеба русалки гуляют во ржи». В Мценском уезде Орловской губ. русалка, «когда рожь цветет, во ржи в хлебе бегает и сидит».[42] В Орловском уезде полагали, что русалка живет «в коноплях». Чрезвычайно интересна одна деталь обряда проводов весны в Елатомском уезде Тамбовской губ.; там парни наряжались «русалками» и гонялись с кнутами за женщинами, стараясь ударить их, а те у них спрашивали: «русалоцки, как лен?», (т. е. как уродится лен); ряженые в ответ указывали на длину кнута, а женщины восклицали: «ох, умильные русалоцки, какой хороший!».[43] Да и вся «русальская» обрядность переполнена была магией плодородия (обливание водой, несение зелени, прыгание через костры и пр.).

Наконец, чрезвычайно важным элементом в образе русалки являлся тот, на котором особенно настаивает Д. К. Зеленин: русалка — это «заложный покойник», молодая утопленница или умерший некрещеный ребенок. Зеленин собрал большое количество сообщений о том, как сам народ смотрит на происхождение русалок. У него оказалось в руках 43 таких сообщения. Больше чем в половине из них (в 27 сообщениях) говорится, что русалками становятся некрещеные и мертворожденные дети (13 сообщений украинских, 7 белорусских и 7 великорусских). В 17 сообщениях (8 великорусских, 7 украинских, 2 белорусских) говорится о русалках, как о молодых утопленницах. Гораздо реже встречаются рассказы о превращении в русалок проклятых родителями детей (4 сообщения), женщин самоубийц (6 сообщений), умерших молодых девушек (2 сообщения). Таким образом, положение, выдвинутое Зелениным, подтверждается народными рассказами о происхождении русалок. Само

[41] С. В. Максимов, назв. соч., стр. 102.
[42] Д. К. Зеленин, назв. соч., стр. 142.
[43] С. В. Максимов, назв. соч., стр. 460.

по себе это обстоятельство еще не свидетельствовало бы о верности данной точки зрения. Но к этому надо прибавить, что по крайней мере у украинцев русальские обряды действительно принимали форму именно поминовения заложных покойников, и, в частности, — некрещеных детей и утопленниц.

Таким образом, в этом смысле Д. К. Зеленин гораздо больше прав, чем прежние ученые (С. Соловьев и др.), которые видели в русалках души умерших вообще. Главная заслуга Зеленина в том и состоит, что он показал резкое различие представлений о двух категориях покойников — «родителей» и «заложных» (см. выше, стр. 37). Первые никогда не становились русалками и не имели с ними ничего общего.

Однако взгляд Зеленина страдает некоторой односторонностью. Он хоть и признает сложность образа русалки, в котором «отразились свойства и признаки некоторых духов местных — полудниц, леших, водяных», но «основным признаком русалок» считает «происхождение их от женщин и детей, умерших преждевременно неестественной смертью».[44] Таким образом, для Зеленина представление о заложном покойнике — основа образа русалки, а все остальное — только «отражение». Этому, однако, противоречит и само название русалки, связанное прежде всего с «русальской» весенне-летней обрядностью плодородия, и совершенно бесспорная связь русалок со стихиями природы. Нисколько не отрицая хорошо показанное Зелениным тесное родство образа русалки с верованиями о заложных покойниках, мы все же должны в первую очередь включить этот образ в серию духов — олицетворений природы.

Домашние духи: домовой и др.

В отличие от духов природы, домашние духи представляют категорию немногочисленную и сравнительно простую.

На первом месте из них стоит «дедушка-домовой».

Образ домового был довольно устойчивым и однородным у великорусов и белорусов. У украинцев он сильно побледнел и утратил свою определенность и значение в верованиях. Несмотря на неоднородность самого образа, названия его весьма разнообразны. «Домовым» его почти нигде не звали, может быть, из соображений эвфемизма. Наиболее обычные названия домового — хозяин, хозяинушко, дедко, дедушка, но местами его звали иносказательно — доброхот, доброжил, жировик, лизун, суседко, сысой (сусуй), батамушка, скотный кормилец, постен,

[44] Д. К. Зеленин, назв. соч., стр. 209.

карнаухий, некошный, другая половина, или просто — он, сам, тот-то. Это все у великорусов. Белорусские названия — хатник, господарь, украинские — хатний дідко, домовик, домовий, дідько.[45]

Согласно почти всеобщим представлениям, домовой имелся в каждом жилом доме. «Нет дома без него, без его призора и ухода» (Пинежский уезд).[46] Считали, что в доме может быть только один домовой; если заведется их по какому-нибудь случаю двое, они начинают ссориться между собою. Точное местообитание домового неопределенно: указывали его под печкой, за печкой, под порогом, в подполье, на чердаке, в голбце, в чулане. Говорили, что по ночам он навещает конюшню и хлев. За пределы дома или усадьбы не выходит.

Домовой рассматривался как покровитель семьи и хозяйства. Естественно, что отношение его к обитателям дома рисовалось как в общем благожелательное. Но домовой покровительствует обычно лишь рачительным, трудолюбивым хозяевам, притом таким, которые сами его уважают, умеют ему угодить, содержат дом и двор в порядке. Ленивых же и беспутных хозяев, не оказывающих ему почтения, домовой не любит и может довести их до разорения. Чаще всего проявляется милость и немилость домового по отношению к хозяевам на скоте, особенно на лошадях: у нелюбимого хозяина он замучает скотину, заездит лошадь, и, напротив, если хозяева в ладу с домовым, — лошади и коровы сыты, гладки, здоровы. Обычно домовой любит домашний скот, в частности лошадей, и заботливо ухаживает за ними — заплетает им ночью гриву; но это только в том случае, если масть лошади приходится ему по вкусу: один домовой любит гнедых лошадей, другой — чалых. Лошади нелюбимой масти домовой не даст житья, погубит ее или заставит хозяина переменить. Домовой находится в дружбе с собаками, кошками и козлами.

Рассердившийся за что-либо домовой вымещает свой гнев не только на скоте. Он не дает хозяевам покоя, устраивает стуки на чердаке или под полом, возится за печкой, ночью наваливается на спящих и душит их. Впрочем, по другим поверьям, эти проделки домового вызываются не гневом его, а наклонностью к шуткам. Умилостивить домового можно было мелкой подачкой — табаком, куском хлеба.

---

[45] С. В. Максимов, назв. соч., стр. 33. — П. Г. Богатырев, назв. соч., стр. 55—57. — Д. Ушаков, назв. соч., стр. 149 — Н. Иваницкий. Сольвычегодский крестьянин. . ., стр. 69. — Б. Д. Гринченко, назв. соч., стр. 109—113.

[46] П. С. Ефименко, назв. соч., ч. 1, стр. 164.

Считалось, что домовой наказывает и за нарушение некоторых обычаев; например, если замужняя женщина выйдет во двор «простоволосая», т. е. без головного убора (что было предосудительным), то домовой утянет ее за волосы на чердак. За нарушение запрета прясть в пятницу домовой определенным образом наказывает.

Верили, что домовой — своего рода оракул, предвещающий счастливые и несчастливые события. Он предупреждает о них разными звуками, плачем, оханьем, стонами (к горю), песнями, прыжками (к радости), чаще же всего — прикосновением в ночной темноте: если прикоснется домовой мохнатой или теплой своей лапой, — это к добру, если голой или холодной, — не к добру. Если домовой навалится на спящего и начнет его давить, надо, проснувшись, спросить его: «к худу или к добру?», — и он может ответить просто человеческим голосом. Указывали и другие способы гадания по домовому.[47]

Естественно, что люди старались жить в ладу со своим домовым. Его избегали сердить, приносили ему небольшие жертвы, оставляя для домового хлеб и соль, иногда горшок каши, табак. Любит домовой можжевельник, ладан, святую воду (Калужская губ.).[48]

При переселении семьи в новый дом считалось необходимым почтительно пригласить домового перейти туда. Полагали, что без особого приглашения он не пойдет, так как очень привыкает к старому жилью. Лишиться же домового — значит лишиться незаменимого покровителя семьи. Для перевода домового на новое житье применялись различные способы: его переносили в горшке с углями, на хлебной лопате, в мешке (Чембарский уезд Пензенской губ.), заманивали горшком каши (Любимский уезд Ярославской губ.), сопровождая этот обряд формулой приглашения в особо почтительных выражениях: «милости просим, дедушка, к нам на новое житье», и т. п.[49]

Считалось, что домовой вообще невидим и обнаруживает себя лишь звуками. Однако в отдельных случаях его можно и увидеть. Для этого указывались различные способы: если, например, с зажженной пасхальной свечей в руках прямо из церкви, не заходя в хату, полезть на чердак, можно увидеть там домового в одном из углов; другой способ — спрятаться на ночь в конюшне и смотреть сквозь хомут или сквозь борону. Может

---

[47] В. Н. Добровольский. Данные для народного календаря. — В. Н. Добровольский. Некоторые поверья...

[48] А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу, т. II, стр. 105—107. — Д. Ушаков, назв. соч., стр. 154.

[49] А. Н. Афанасьев, назв. соч., т. II, стр. 115—117.

показаться домовой и по своей воле кому-нибудь из домашних, предупреждая их о беде. Почти повсеместно домовой рисуется в антропоморфном виде: обычно это старик с лохматыми волосами и бородой, иногда весь покрыт шерстью, иногда изображается как маленький человечек. Во многих местностях рассказывали, что домовой имеет вид умершего хозяина дома, иногда даже живого; хозяин спит, например, спокойно в избе, а его в то же время видят в конюшне среди лошадей; мало того, он может явиться самому хозяину в его же виде.[50] Гораздо реже принимает домовой животный облик: кошки, собаки, коровы, змеи, лягушки. Эти представления надо считать нетипичными.[51]

Сравнительно редко встречались рассказы о жене домового; ее звали домовичка, доманя, домовиха, маруха. Живет она чаще всего в подполье. Еще реже (кажется, только у белорусов) встречалось представление, что, кроме главного домового, в доме живут еще мелкие «нячисьцики», которые проказничают, пугают людей, но серьезного вреда сделать не могут. Их зовут «хохликами».[52]

Если не считать некоторых нетипичных черт, то образ домового в целом совершенно ясен и в вопросе о происхождении его нельзя ошибиться. В литературе уже давно было высказано мнение, что представление о домовом — пережиток древнего культа предков. Домовой — дух-покровитель семьи. Происхождение этого образа, очевидно, относится к тому времени, когда с разложением родового строя отдельная семья сделалась самостоятельной общественной единицей. Это могла быть большая семья, которая сохранялась на Севере до сравнительно недавнего времени, или малая семья; во всяком случае, обособленность семьи, ее судьба и благополучие — все это олицетворялось в образе незримого домашнего духа-хранителя, неусыпно заботящегося о благосостоянии хозяйства. Однако он заботится о нем лишь в том случае, если члены семьи сами трудолюбивы и запасливы, если руководство хозяйством семьи в надежных руках. Незримый покровитель семьи, олицетворяющий ее благополучие, ассоциируется в сознании людей с образом предка, умершего хозяина. Домового и зовут обычно «хозяинушкой», и недаром он принимает вид одного из умерших или даже живого хозяина. Всякая необъяснимая неудача в хозяйстве, неполадки со скотом без видимой причины — все это приписывалось

[50] Д. Ушаков, назв. соч., стр. 151.
[51] Там же, стр. 151—152.
[52] П. В. Шейн. Материалы..., т. III, стр. 13.

суеверным воображением «гневу» домового; а если у соседа, напротив, все идет гладко, лошади сыты и здоровы, в семье мир, хозяйство богатеет, — значит его «хозяин» ему покровительствует. Так отражалось в сознании забитого и темного крестьянина его бессилие и перед природой, и перед общественной стихией с ее обособленным патриархально-семейным и мелкотоварным хозяйством.

От домового, как главного хранителя дома и хозяйства, местами отдифференцировались в народных верованиях другие образы — духов отдельных частей крестьянского двора—усадьбы: это дворовой, гуменный, хлевник, овинник или подовинник, рижный хозяин, банник или баенник. Эти духи, названия которых ясно указывают на их местообитание и функции, отмечены в поверьях главным образом северных великорусов, хозяйственные постройки которых более сложны и разнообразны. Но они встречаются и у белорусов, и у южновеликорусов.

Дворовой — фигура чрезвычайно близкая к домовому. Главное занятие его — уход за скотом. Здесь перед нами не что иное, как раздвоение образа домового, часть функций которого получает самостоятельное олицетворение: за домовым остаются чисто домашние дела и общее покровительство семьи, дела по двору достаются дворовому.[53] Само различие этих двух духов неотчетливо — они то сливаются, то раздваиваются. Где дворовой считается отдельным персонажем, ему приписывается более недобрый нрав сравнительно с домовым. Поэтому и с ним поступают порой непочтительно: если он «плохо берег скотину», «делал убытки в хозяйстве», его иногда били плетью, хлеща ею по всем углам хлева, тыкали навозными вилами.

Банник, баенник — фигура более своеобразная. Он известен только у великорусов Севера, у которых в обычае строить бани. Старая северорусская баня не отличалась особым благоустройством; тесная, грязная, с черной печкой-каменкой, угрожающей угаром, а то и пожаром, эта «байна» должна была порождать чувство недоверия и суеверного страха. Повсюду на Севере баня считалась нечистым местом. В ней не вешали икон, а когда шли туда мыться, снимали с шеи кресты. Баня — излюбленное место для нечистой силы, о проделках которой ходили страшные рассказы. Вот в этой-то бане суеверное воображение и поселяло хозяина — банника. Это дух проказливый, опасный, злой. Беда, если рассердить его. «В бане нельзя стучать и говорить громко,

---

[53] С. В. Максимов, назв. соч., стр. 44—48. — П. Г. Богатырев, назв. соч., стр. 57—58.

иначе байнушка рассердится и напугает». Выходя из бани, надо сказать: «спасибо те, байнушко, на парной байночке». Нельзя мыться в бане «в третий пар», т. е. после двух помывшихся человек (по другим сообщениям — после трех): «третий пар» оставляется для самого банника, который тоже любит помыться. За несоблюдение этого запрета можно поплатиться жизнью. Известны рассказы о баннике, замучившем до смерти неосторожную женщину.[54]

Происхождение поверья о баннике совершенно ясно. Это олицетворение того вреда и опасности, которыми грозило человеку неблагоустройство примитивных бань, или, точнее, — олицетворение того смутного чувства страха, которое было порождено вполне реальной угрозой — угореть, задохнуться, а то и сгореть в «байне».

Очень сходен с этим и образ гуменника, овинника, рижного хозяина. Овины и риги — постройки для сноповой сушки хлеба с примитивными печами — в еще большей степени, чем бани, представляли собой угрозу пожара. С опаской приходилось ими пользоваться. Немудрено, если и эта опасность олицетворилась в образе проказливого и мстительного духа, которого стоит только чем-нибудь прогневить, и тогда ничто не спасет от пожара. Гуменника недаром считали самым злым из всех домашних духов. Ему местами приносили жертвы — петуха, пирог, но и они не всегда помогали.[55]

Интересны рассказы о вражде между овинником и банником.

Несмотря на страх перед этими духами, к ним обращались иногда в целях гадания, спрашивая о судьбе. Предсказания толковались так же, как и от домового: если погладит шерстистой лапой — к добру, если голой — к худу.

Злые духи

Третью большую категорию демонических образов народных верований составляют злые духи, или нечистая сила. Понятие «нечистая сила», правда, употреблялось народом часто в широком смысле, определяемом христианскими представлениями: сюда включались все вообще божества и духи нехристианского происхождения, т. е. не только духи природы — леший, водяные, русалки и пр., но и домашние духи. Существует широко распространенное предание о происхождении всех этих духов от анге-

[54] П. С. Ефименко, назв. соч., ч. 1, стр. 165, 193—194. — С. В. Максимов, назв. соч., стр. 49—55. — В. Перетц, назв. соч., стр. 9—10.

[55] С. В. Максимов, назв. соч., стр. 57—58.

лов, свергнутых с неба: где кто из них упал, тот и остался там жить; упавшие в воду стали водяными, в лес — лешими, в человеческое жилье — домовыми. Но это предание, явно искусственного церковного происхождения, совсем не считается с действительным характером и генезисом образов народных верований, о которых было рассказано выше. Если духи природы и являются в известной мере враждебными человеку и в этом смысле «нечистыми», то все же основа их образов — иная; домашние же духи нисколько не враждебны людям, по народным верованиям, они не считаются враждебными и христианству; домовой, например, не только не боится креста, но любит ладан, восковую свечу, пасхальные яйца, святую воду, можжевельник.[56] Нечистой силой (в узком смысле слова), или злыми духами, называются те демонические образы, главной чертой которых является их наклонность разными способами вредить людям. Другое дело, что некоторые из них по своему происхождению тоже могут оказаться в какой-то мере связанными с явлениями природы.

Главными представителями нечистой силы в восточнославянских верованиях являются черти во всех их наименованиях и разновидностях, далее — лихорадки (трясовицы), злыдни, кикиморы, мара и некоторые другие мелкие злые духи.

Начнем описание их с более простых образов.

Наиболее ясны по своему происхождению олицетворения болезней. В народной медицине восточных славян (равно как и других народов) взгляды на причины болезней представляли собой причудливое смешение здравых идей и чисто суеверных нелепых понятий. В числе последних самым обычным было представление болезни в образе живого существа, чаще всего в виде женщины, которая входит в больного или иным способом поражает его.

Олицетворялись не все болезни, а некоторые определенные. Всего чаще олицетворялась «лихорадка», или «трясовица», название, под которым скрывались разные трудно диагностируемые внутренние болезни, сопровождающиеся жаром. Так как симптомы «лихорадки» бывали различны, то сложилось представление о нескольких «лихорадках», число которых обычно подгоняли к сакральной цифре 12. Это были «12 сестер дьявольских трясовиц», «12 окаянных трясовиц», которые упоминались в довольно многочисленных старинных заговорах, где о них говорится как о «дщерях царя Ирода» и т. п. Но если число 12, царь Ирод и прочие библейские имена и подробности явно вне-

[56] А. Н. Афанасьев, назв. соч., т. II, стр. 109.

сены рукой книжника, то самая основа заговоров — олицетворенное представление о «лихорадках» — коренится в народных суевериях. Что образы этих «лихорадок» суть лишь персонификация отдельных симптомов болезни, хорошо видно из их имен, перечисляемых в заговорных формулах, впрочем, в каждом заговоре по-разному. В одном из них, например, дается такой перечень «лихорадок»: Трясуха, Знобуха, Ломуха, Простудна, Корхотия, Корхуша, Лостения, Желтуха, Утробница, Полюбия, Серпужа, Невианна. Последняя говорит про себя в заговоре: «Я есмь всех лютей и проклятей из дочерей Ирода царя — усекнула главу Иоанну Предтече».[57] В другом тексте заговора «лихорадки» сами рекомендуются, объясняя свои свойства: «Мне есть имя Трясовица, яко пещь распаляет дровами, тако я распаляю у человека все члены и кости»; «Мне есть имя Желтодия, яко в поле цвет цветет и желтеет, тако и у того человека тело тает и увядает»; «Мне есть имя Секудия — то есть всех проклятейшая: секу жилы в одно место»; «Мне есть имя Пухлия — пускаю в народ опухоль».[58] Число «лихорадок», обычно равное 12, в некоторых заговорах сокращается до 7, в других доходит до 40 и даже до 77. Во главе их обычно стоит старшая, самая злая. Лихорадки рисуются по большей части как «злые, худые, безобразные и простоволосые существа» или как «старые старухи, которые ходят в лаптях, с палкою, и стучат по ночам в окно клюкою: кто отзовется на их стук, к тем они и пристают». Иногда лихорадка накидывается на того, кто ответит на произнесенное ею его имя, иногда — на всякого встречного. Однако каждая лихорадка боится какой-нибудь вещи. Считается, что иногда можно отбиться от лихорадки, повстречавшейся в виде женщины, ударив ее наотмашь рукой.[59]

Олицетворялись в поверьях обычно всякие «поветрия», т. е. эпидемические болезни. Оспа (или «Оспица»), например, представлялась женщиной безобразного вида, с ядом на языке: кого она облизнет языком, тот заболевает (Орловский уезд). Холера олицетворялась тоже в виде женщины, которую иногда даже видели летающей по воздуху.

В Жиздринском уезде в холерный 1892 г. передавался рассказ о том, как старик перехитрил и зарубил топором «холеру», явившуюся в деревню в образе старухи; все тело ее оказалось начиненным пузырьками с ядом.[60]

[57] Г. Попов, назв. соч., стр 239. — См. также: Л. Майков. Великорусские заклинания, стр. 462—463.

[58] Н. Виноградов. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и пр., вып. II, стр. 7.

[59] Г. Попов, назв. соч., стр. 18—19.

[60] Там же, стр. 19—21.

Олицетворялись также детские болезни и мелкие детские недомогания. Отсюда возникали такие духи болезней, как: Ревун, Вопун, Щекотун, Полунощница, Тихонький, Крикливец и пр.

Из страха перед болезнями, особенно перед более опасными, названия их нередко избегали произносить. Они заменялись эвфемистическими обозначениями: Тетка, Кума, Гостья, Добрая и т. п.[61]

Средствами борьбы с этими болезнями служили обычно заговоры и разнообразные знахарские приемы. Особенно интересно, что местами был обычай откупаться от болезней принесением им настоящих жертв. Так, например, в средней России употреблялся такой способ лечения лихорадки: «Пекут 12 пирожков или пряников, идут с ними на перекресток улицы или в лес, кладут эти пирожки, завязанные в салфетку, на земле и приговаривают: „Вот вам, двенадцать сестер, хлеб-соль, полноте меня мучить и отстаньте от меня“». Другой способ: «Берут в правую руку горсть пшена, идут к реке, и, оборотясь к ней задом, говорят: „Лихорадки, вас семьдесят семь, нате вам всем!“ Бросают потом пшено через голову».[62]

Гораздо меньшую роль в верованиях, сравнительно с олицетворением болезней, играли олицетворения неудачи, беды, нужды, бедности. Наиболее характерны в этом отношении украинские «злыдни». Они принадлежат, правда, больше к сказочному фольклору, но местами в них и верили. Злыдни представлялись иногда в виде незримых стариков-нищих (Переяславский уезд) или чаще в виде маленьких детей. Было поверье, что к кому злыдни привяжутся, тот неминуемо впадет в бедность, нужду. Злыдни фигурируют во многих поговорках: «за злиднями світа не бачить», «нехай его злыдни побьють», «не бій, бо і так его злидни побили» и пр. Часто встречается сказочный сюжет о бедняке, которому удалось избавиться от злыдней, засадив их в бочку, рожок с табаком, расщеп дерева.[63] Серьезного значения в народных верованиях злыдни, кажется, не имели.

Зато другой фантастический образ играл более существенную роль в верованиях тех же украинцев. Это «Мара́» — олице-

---

[61] Н. Ф. Высоцкий. Очерки нашей народной медицины, стр. 23. — Г. Попов, назв. соч., стр. 18—19.

[62] Н. Ф. Высоцкий, назв. соч., стр. 93—94.

[63] Н. Ф. Сумцов. Культурные переживания, стр. 127—218. — Н. Ф. Сумцов. Злыдни в бочке. — М. К. Васильев и Н. Ф. Сумцов, назв. соч., стр. 168—169. — См. также: В. Н. Ястребов. Материалы по этнографии Новороссийского края, стр. 136—137.

творение чего-то зловещего, какой-то угрожающей беды. Само слово «мара» исследователи возводят к древнему общеиндоевропейскому корню, сохранившемуся в фантастических представлениях западноевропейских народов: французское cauchemar, английское nightmare — кошмар, давление «ночного духа». Появление Мары, представляющейся в образе какой-то бесформенной фигуры, предвещает, по украинским поверьям, что-то недоброе. В. Г. Короленко рассказывает в «Истории моего современника», как в тревожные годы перед польским восстанием 1863 г. население Житомирщины волновалось беспокойными слухами, и в числе их особенно суеверный страх вызывали рассказы о появлении у с. Чуднова «Мары», которая громко стонала и кричала: «Ой, щось буде!».[64]

В белорусских верованиях образ Мары отмечен лишь спорадически, кажется только в западных областях. По Федеровскому, в Сокулском округе она считается виновницей кошмара: «Мара душила».[65]

В великорусских поверьях тоже местами отмечена «Мара», но образ ее здесь туманен и неясен. В Жиздринском уезде «Марой» называли привидение, которое иногда в лунные ночи видели за прялкой или шитьем, что предвещало неудачу в женских работах. «Эта страшная растрепанная мара сидит и гремит самопрялкой. Как погремит, так и будешь одну куделю прясть целый день; пошьет у кого, тот одну рубашку в неделю не кончит: все будет перепарывать».[66] Такова же была Мара в Олонецкой губ. Напротив, в Пошехонье Мара представлялась полевым духом — «красивой, высокой девушкой, одетой во все белое», и ее отождествляли с Полудницей.[67] Возможно, что с Марой как-то связан и «морок» (мрак), который в русских и украинских поверьях иногда тоже олицетворялся.

Тот же корень лежит, видимо, в основе и названия «Кикиморы», или «Шишиморы». По мнению С. В. Максимова, первая часть слова «Кикимора» представляет подражание птичьему крику. Самый образ Кикиморы чрезвычайно расплывчатый, неопределенный. Чаще всего это вредный, но мелкий и не очень опасный дух, который больше всего досаждает домашней птице. «Если куры от худого корма сами у себя выщипывают все перья, то обвиняют кикимору». Против нее употребляют в таком случае «куриного бога» (старый лапоть, битый глиняный горшок с ручкой или камень с дыркой). Другое обычное занятие Кики-

---

[64] В. Г. Короленко. История моего современника, стр. 60.
[65] M. Federowski, назв. соч., стр. 77.
[66] С. В. Максимов, назв. соч., стр. 63.
[67] Там же, стр. 61.

моры — порча женских работ: она перепутает пряжу, оборвет нитки, распустит плетение, если эти работы женщина оставит на ночь без должной молитвы. Кикимора вредит и маленьким детям, щекочет их по ночам, доводя до крика. Местами Кикимора считалась женой домового (Пошехонье, Вятская губ.). В Сибири же верили в лесную Кикимору — лешачиху. В белорусских поверьях Кикиморы — это некрещеные младенцы-девочки.[68]

Повсюду считалось, что от Кикиморы нетрудно защититься; лучшим средством против нее признавалось крестное знамение.[69]

Следовательно, образ Кикиморы, каково бы ни было происхождение этого названия, был связан в русских и белорусских верованиях с представлением о мелких неполадках в хозяйстве: на нее сваливали последствия дурного ухода за детьми, нерадивости в домашних женских работах, на птичьем дворе.

Можно бы привести еще целый ряд образов злых сверхъестественных существ, олицетворений каких-нибудь отдельных неудач, бед, расстройств. Так, в украинских верованиях известен «Морок», наводящий на людей безумие,[70] «Перелесник», смущающий молодых людей и девушек любовными чарами, от которых они сохнут и чахнут,[71] — отчасти аналогия западноевропейским средневековым инкубам и суккубам; «Скарбник» — злой дух, стерегущий от воров имущество какого-нибудь богача, но зато после смерти уносящий его душу в ад;[72] в последнем образе сказался смутный классовый протест бедноты против кулацкого засилья. В поверьях крестьян Черниговской губ. упоминаются образы «Манеи» и «Моровыци». Последняя из них связана со скотским падежом, первая — вообще со смертью.[73]

Западным белорусам знаком образ Лоймы, явно заимствованный от литовцев (литовское Лайма, латышское Лаума). Лойма (или Черциха) — женский дух, подменяющий детей у женщин, либо пугающий людей где-нибудь на болоте, в лесу.[74]

---

[68] Д. К. Зеленин. Очерки русской мифологии, стр. 25.

[69] С. В. Максимов, назв. соч., стр. 61—67.

[70] П. П. Чубинский. Труды..., т. I, вып. 1, стр. 196.

[71] Там же, стр. 193. — П. С. Ефименко. Сборник малороссийских заклинаний, стр. 70. Этот мифологический образ опоэтизирован Лесей Украинкой в ее «Лесной песне». По поверьям, записанным в Херсонской губ., «Перелесник», — то же, что «Лятавец», — это «дух умершего, является оставшимся в живых родным, если они сильно тоскуют об умершем, и может довести их до смерти» (В. Н. Ястребов, назв. соч., стр. 136). «Лятавец» — образ, возможно, заимствованный из польских верований.

[72] П. П. Чубинский. Труды..., т. 1, вып. 1, стр. 193.

[73] Б. Д. Гринченко. Из уст народа, стр. 109, 125—127.

[74] M. Federowski, назв. соч., стр. 36, 38.

Но самое крупное место занимали в восточнославянских верованиях духи зла, обозначаемые широким и собирательным понятием — «черти», «бесы», «нечистые» или многочисленными другими более или менее равнозначными словами. Разобраться в этой весьма широкой и расплывчатой категории духов чрезвычайно трудно. Сама терминология очень неясна. То, что в литературном языке обозначается обычно понятием «чорт» или «злой дух», в народных верованиях фигурирует под многочисленными, по большей части эвфемистическими или описательными, обозначениями, относительно которых в большинстве случаев очень трудно сказать, выражали ли они одно и то же представление или разные. В. И. Даль приводит в своем «Толковом словаре» более 40 имен чорта, С. В. Максимов дает перечень свыше 80 названий для чертей или определенных их разновидностей.[75] Правда, значительная часть этих названий относится к тем различным духам природы или домашним демонам, о которых мы выше уже говорили (водяной, полевой, леший, хозяин, банник и пр.) и которые лишь с церковно-христианской точки зрения подводятся под общее понятие «нечистой силы»; другая часть имен в перечне Максимова представляет собой не народные, а книжные, главным образом взятые из церковного языка, обозначения: дьявол, вельзевул, царь ада и пр. Но и за вычетом их остается значительное количество названий, по-видимому, являющихся синонимами и эвфемизмами для понятия «чорт»; таковы слова: бес, нежить, нечисть, враг, тот, он, лукавый, луканька, нечистый, недобрый, нехороший, неладный, нелегкая, лихой, шут, черный, некошный, рогатый, пралик, немытый, анчутка беспятый и др. Многочисленность этих иносказательных обозначений объясняется, очевидно, в значительной мере стремлением избежать употребления слова «чорт». Но возможно, что некоторые из названий, ставших синонимичными для чорта, обозначали когда-то самостоятельные категории духов. Такими можно было считать названия: Бес, Лембой, Анчутка, Любостай, Цмок, Шиликун и др.

Как бы то ни было, но в тех верованиях восточных славян, которые описываются в этнографических источниках XIX—начала XX в., представление о чорте получило очень широкое значение, покрыв, очевидно, целый ряд отдельных, более узко специализированных образов. В этих верованиях понятие чорта (вместе с его синонимами и различными эвфемизмами) получило значение универсальной злой силы, могущей причи-

---

[75] С. В. Максимов, назв. соч., стр. 4.

нить самые разнообразные неприятности или страдания, в отличие от отдельных демонических образов со строго специализированными функциями: лихорадок, злыдней и т. п., представляющих олицетворения некоторых частных, не желательных для человека явлений.

Образ чорта носит очень сложный характер, и представления о нем противоречивы. Внешний вид чорта, отразившийся в ходячей иконографии (лубочные картинки, церковные изображения и пр.), отмечен стандартными признаками: он черный, мохнатый, востроголовый, с двумя рожками, козлиными копытами и хвостом; часто встречалось указание на хромоту чорта. Как сложилось такое именно представление о внешнем виде чорта, остается пока невыясненным. Чорт может принять и человеческий облик, но его выдают торчащие рога, копыта, хвост. Есть рассказы и о принятии чортом вида настоящего человека. Наконец, часто является чорт и в образе животного: черного кота, черной собаки, свиньи, лошади, змеи, волка, зайца, мыши, лягушки, сороки и пр. Местожительством чертей считается, с одной стороны, ад, или преисподняя (христианское представление), с другой — разные «нечистые» места: болота, трясины, омуты, лесные чащи. Любят черти и такие места, как перекрестки дорог, бани, нежилые дома.

Излюбленное занятие чертей — причинять всякий вред людям, причем виды и степени этого вреда бесконечны, начиная от подшучивания над пьяным человеком и вплоть до толкания людей на преступление или самоубийство. Суеверное воображение крестьянина заставляло его чуть не все зло окружавшей его жизни, равно как и свои собственные «грехи» и «ошибки», приписывать действиям «нечистой силы». «Лукавый попутал», «чорт меня толкнул», «нелегкая меня понесла» — говорилось и в серьезных и в пустяковых случаях. Но здесь уже сказывается двойственность представления о чорте.

Восточнославянским народным поверьям чужд величественный и трагический образ Люцифера или демона — духа изгнания. Однако многие рассказы и сообщения отражают вполне серьезный страх перед неведомой силой, насылающей на человека «порчу», разные тяжелые болезни, особенно психические, доводящие его до кровавых преступлений и до самоубийства. С этой неведомой силой шутить нельзя, она с трудом поддается заклятию божьим именем и крестом. С другой стороны, не менее широко распространены поверья о мелких проказах чертей, о их развлечениях стукотней на чердаках, о пристрастии строить людям небольшие пакости. Нередки и рассказы о том, как при этом чорт сам остается одураченным, как его перехитрил куз-

нец, солдат, даже простая девушка.[76] По словам П. В. Шейна, белорусы «чорта», или «нячисьцика», не боятся, ничего необыкновенного ему не приписывают, разве только, когда какой-нибудь беспечный заблудится где-нибудь в лесу или в поле, говорят, что его «нячисьцики водзили».[77]

Отношение к чорту иногда бывает скептическое. Это хорошо раскрывается сказочным народным эпосом. В старых волшебных и животных сказках чорт, как правило, не встречается. Образ чорта разработан в новеллистических, авантюрных и сатирических сказках; в них чорт выступает как комический персонаж, одурачиваемый и посрамляемый, как «глупый чорт». Этот образ резко отличается от образа чорта в народных верованиях, в которых преобладающее отношение к нему — страх.

С этой противоречивостью образа чорта связана и резкая двойственность в употреблении самого слова «чорт». Для верующих людей слово это более или менее табуировано, его боятся и избегают произносить, веря, что этим можно вызвать чорта из преисподней. Отсюда многочисленные иносказательные и эвфемистические заменители этого имени. Но стоит у неверующих или полуневерующих людей ослабеть или прорваться этому запрету, как слово «чорт» начинает употребляться на каждом шагу, кстати и некстати, для выражения самых различных мыслей и чувств.[78]

Эта сложность и двойственность образа чорта и отношения к нему наводит на мысль о сложности самого происхождения этого образа. И в самом деле. Хотя не подлежит сомнению, что в представлении о чорте в настоящее время господствуют элементы, навеянные христианским учением о дьяволе — духе зла, однако не менее ясно, что не все в этом представлении внесено христианством.

Прежде всего само слово «чорт» с христианством никак не связано. Этимология этого слова еще не вполне выяснена, но она уже наводит на некоторые предположения. По этому вопросу, правда, существуют разные взгляды. В «Славянском этимологическом словаре» Бернекера слово «чорт» выводится из латинского curtus — укороченный, короткий, и связывается с представлением о хромом чорте. Это объяснение мало убедительно, хотя его принимают, например Мошиньский.[79] Более

---

[76] П. В. Шейн, назв. соч., т. III, стр. 315—316.

[77] Там же, стр. 13.

[78] Толковый словарь русского языка под ред. Д. Н. Ушакова, т. IV. М., 1940, стлб. 1288—1291.

[79] K. Moszyński, назв. соч., стр. 625—626, 710.

правдоподобным можно считать взгляд Микколы, сводящего данное слово к корню *cer (ср. литовское keréti — околдовывать взглядом, колдовать[80]), отсюда čьrtъ — проклятый; к этому же корню восходят и «чара», «чарование».[81] Но не лишним будет вспомнить те сопоставления, смелые, но чрезвычайно любопытные, которые еще до 100 лет тому назад пытался делать выдающийся чешский фольклорист и этнограф Карел Эрбен.[82] Он возводил «чорта» к древнеславянскому имени krt, откуда мифологический образ krodo у саксонских славян, откуда также теперешние названия домашнего духа у чехов — křet, skřet, skřitek, у поляков skrzat, у латышей krat. От того же корня выводил Эрбен и имя Крака — легендарного прародителя чешского народа, известного и в польских легендах. Этимологии Эрбена особенно интересны потому, что они вводят нашего «чорта» в круг древнеславянских божеств. В этом направлении немало сделал и А. Н. Афанасьев. Последний обратил внимание, например, на то, что один из главных богов западных славян в языческую эпоху — Радигост именуется в источниках «unuk kirtov; он указал также, ссылаясь на Срезневского, на наличие у хорутан (словенцев) слова K'rt в значении «огонь» и выражения Krtova dežda — «небо, рай».[83]

Но самым интересным мифологическим образом, который можно возвести к предполагаемому древнеславянскому Krt, является «Крачун». Слово это, происхождение которого еще вполне не разъяснено, известно в целом ряде славянских языков, а также у некоторых соседей славян в значении — святки, Рождество. У словенцев это Kračun, у болгар Крачун, у закарпатских украинцев Керечун, у румын Craciun, у мадьяр Karácsony.[84] В старорусском языке это слово тоже существовало; в Новгородской летописи под 1143 годом, между прочим, говорится: «Стояша вся осенина дъждева от Госпожина дни до Корочюна».[85] Но слово Крачун, Карачун выражало, очевидно, не только зимний праздник или время его чествования, но и нечто большее. В Галиции «крачуном» называется обрядовый хлеб, выпекаемый на Рождество.[86] Есть следы употребления этого слова как названия какого-то мифологического существа. Снегирев отмечал, что у карпато-руссов «канун Рождества называется

[80] Юшков. Литовско-русский словарь, вып. 3, стр. 83.
[81] L. Niederle, назв. соч., стр. 34.
[82] К. Я. Эрбен. О славянской мифологии, стр. 95—97, 100, 104—105.
[83] А. Н. Афанасьев, назв. соч., т. III, стр. 760—761.
[84] К. Я. Эрбен, назв. соч., стр. 123—125.
[85] Полное собрание русских летописей, III, стр. 9.
[86] Н. Ф. Сумцов. Хлеб в обрядах и песнях.

„Керечун", который у них почитается за божество».[87] В русском народном языке «корочун» значит смерть. В симбирском говоре записано значение слова «карачун» — «злой дух».[88]

Все это наводит на мысль, что Крачун, Карачун представлял собой у какой-то части славянских племен божество зимы и смерти, в честь которого справлялся праздник около зимнего солнцестояния.[89] Очень вероятно, что имя этого божества восходит к тому же корню «крт», производным от которого является и «чорт».

Но представляло ли собой это древнеславянское божество демона зла, противопоставлялось ли оно светлым и добрым божествам? Иначе говоря, существовал ли в языческой религии древних славян отчетливый дуализм светлого и темного начала, добрых и злых духов? Очень возможно, что такой дуализм уже и в дохристианскую эпоху намечался, по крайней мере у западных славян. На это указывает противопоставление, впрочем не вполне достоверное, Белбога и Чернобога.[90] Тот же Эрбен считал, что этимологический переход krt>črt отражал противопоставление доброго и злого бога.[91] Следы такого противопоставления видны и в приводимой Афанасьевым (по материалам Срезневского) поговорке словенцев-хорутан: «ne vsi gremo v K'rtovo, marsikateri v č'rtovo», т. е. «не все пойдем к Кърту, иные к Чорту».[92] Но даже если такого, более или менее ясного осознания противоположности доброго и злого начала в дохристианских верованиях славян, хотя бы восточных, и не было, то сам образ божества зимы и смерти (Крачун, а может быть, и Чорт) заключал в себе достаточно признаков, которые могли в дальнейшем ассоциировать его с представлением о духе зла.

Такая ассоциация была вызвана, а может быть, лишь ускорена, проникновением христианства. Евангельский образ Дьявола, сам по себе очень сложный (о происхождении его здесь говорить не место), слился с каким-то мифологическим представлением или, вернее, с какими-то представлениями, существовавшими у восточных славян прежде. По-видимому, Чорт и был одним из таких представлений.

Несколько менее употребительное ныне слово «бес» считается обычно вполне синонимичным «чорту». В современных или не-

---

[87] И. Снегирев. Русские простонародные праздники..., вып. 2, стр. 30; ср. вып. 1, стр. 139.

[88] В. И. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка, т. 2, стр. 225.

[89] М. Соколов. Старо-русские солнечные боги и богини, стр. 92—93.

[90] L. Niederle, назв. соч., стр. 159—163.

[91] К. Я. Эрбен, назв. соч., стр. 100.

[92] А. Н. Афанасьев, назв. соч., т. III, стр. 760.

давних верованиях нет различения этих двух понятий. Однако происхождение и первоначальный смысл термина «бес» несколько иное. Слово это известно всем славянским языкам. Первоначальный смысл его — дух, демон в самом общем понимании, отнюдь не обязательно злой. Отсюда «бесноватый, беситься, бешенство» означало одержимость духом — слова, знакомые опять-таки всем славянским языкам. Самый корень лингвисты возводят к предполагаемому *bed-sъ, откуда литовское baisas — ужас, baisus — страшный, латинское foedus — мерзкий, отвратительный.[93] После принятия христианства восточными славянами слова «бес, бесовский» стали обозначать все, связанное с дохристианскими верованиями и обрядами, которые рассматривались церковью как дьявольское служение. В дальнейшем содержание этого понятия несколько сузилось, и слово «бес» стало означать собственно злого духа. Понятие «чорт» в то же время переживало обратную эволюцию, расширяясь от первоначального значения собственного имени одного из древнеславянских богов до обозначения целой категории духов, именно духов зла. В результате значение слов «чорт» и «бес» совпало.

Следы высшей мифологии и культ святых

Много велось споров о древнеславянских богах. Последователи старого романтического направления строили обширный пантеон великих общеславянских богов, без серьезной критики собирая вместе отдельные указания источников, относящиеся к разным странам и эпохам. Другие ученые, более критически, а иной раз и чрезмерно критически настроенные, как например Аничков, склонны были весьма низко расценивать древнеславянский пантеон. «Особенно убого было язычество Руси, — писал Аничков,[94] — жалки ее боги, грубы культ и нравы». Великих богов, о которых упоминает «Повесть временных лет», — Перуна, Хорса, Даждьбога, Волоса и др., Аничков считает чуждыми народу, искусственно введенными Владимиром Киевским. В этом гиперкритицизме, явно тенденциозном, истины нет. Аничков, может быть, был и прав, считая, что боги восточных славян, упоминаемые в летописи и других ранних памятниках, представляли собой предмет княжеского, «дружинно-военного» культа,[95] но этот культ был не более «груб», а боги не более «жалки», чем культ и боги любого другого народа той же ста-

---

[93] L. Niederle, назв. соч., стр. 33.
[94] Е. В. Аничков. Язычество и древняя Русь, стр. XXXVI.
[95] Там же, стр. 269, 319.

дии развития. Да и можно ли утверждать, что народу были действительно совсем чужды эти «княжеские» боги?

Зато все исследователи согласны с тем, что после крещения восточных славян культ великих богов и то, что называют «высшей мифологией», оказалось наименее устойчивой частью древней религии восточных славян. В то время как «низшая мифология» — представления о духах природы, водяных, леших и пр., а также о домашних духах, вера в оборотничество, в колдунов и прочее — сохранялась как пережиток прошлого почти до наших дней, образы «великих» богов днепровских славян — Перуна, Даждьбога, Стрибога, Хорса и других совершенно исчезли из народных верований, по крайней мере под своими собственными именами. Это исчезновение объясняют, однако, по-разному: с точки зрения Аничкова и его единомышленников, Перун и другие «Владимировы боги» исчезли потому, что они никогда и не были божествами народных верований, а лишь объектами официального культа и, естественно, погибли вместе с ним; [96] другие же исследователи считают, что древние боги восточных славян слились с образами христианского пантеона, с христианскими святыми, что они собственно и не исчезли, а лишь продолжали жить под другими именами, — совершенно так же, как это было и у германо-романских народов Западной Европы.

Посмотрим же, что действительно сохранилось до наших дней в народных верованиях восточных славян из прежних представлений о великих богах.

Уже давно обращено внимание на то, что к христианским праздникам как на Западе, так и в России приурочивался целый ряд древних обрядов явно дохристианского происхождения и что образы многих святых, наиболее чтившихся народом, содержат в себе черты богов природы и покровителей отдельных сторон человеческой деятельности. Но не только святые, а и некоторые олицетворенные названия праздников и дней недели почитались народом как специальные покровители тех или иных видов хозяйственной деятельности, заменившие, видимо, более древние божества с теми же функциями. Если внимательно присмотреться к почитанию святых и праздников в дореволюционной России, это в значительной мере помогает понять характер древней религии восточных славян.

Трýднее всего найти следы древнего представления о божестве солнца. Мы даже не знаем точно, какое из имен древнеславянских богов, сохранившихся в памятниках, связывалось

---

[96] Там же, стр. 262—263.

с солнцем. Некоторые исследователи предполагают, что это был Даждь-бог, Сварог, Хорс, другие это оспаривают. Как бы то ни было, эти древние имена не сохранились. В новейшее время в восточнославянской обрядности и в песнях упоминаются имена Ярила, Авсеня, Купалы, Лады, Леля, Коструба и др. Самый характер связанных с ними обрядов и приурочение их к поворотным датам солнечного года делают весьма правдоподобным предположение, что перед нами действительно разные наименования древнего солнечного божества. Но если вопрос об имени или именах этого божества является спорным, то из сохранившихся обрядов с достаточной ясностью можно видеть самый характер древнего культа солнца. Совершенно несомненно, что это был именно народный земледельческий культ, что солнце почиталось как оплодотворитель земли и податель урожая. В то же время очень отчетливо видна другая сторона солнечного культа — эротическая: праздники солнечного божества сопровождались разгулом и оргиями, при которых бывало, как выражались церковные писатели, «отрокам осквернение и девам растление».

Помимо обрядов, следы древнего культа солнца видны и в некоторых связанных с ним народных представлениях. Они в большинстве случаев окрашены, правда, христианскими мотивами, когда, например, солнце считается лицом или глазом (христианского) бога, но сохранились и следы отношения к солнцу, как к самостоятельному божеству. Интересна, например, сообщаемая Чубинским молитва, с которой украинские девушки обращались к солнцу при его восходе: «Добрий день тобі, сонечко яснее. Ти святе, ти ясне-прекрасне; ти чисте, величне и поважне» и т. д.; девушка просит, чтобы солнце сделало и ее красивой, доброй и милой.[97] Молитвы к солнцу записаны и у белорусов (С. Петкевич). У украинцев сохранилась поговорка: «Соньце б те побило».[98]

Итак, культ солнца у древних восточных славян существовал, притом именно как народный культ, связанный с земледельческим хозяйством, и следы его сохранились до наших дней.

Не менее ясны и следы культа божества молнии и грома. Бог этот почитался под именем Перуна, но это имя есть, собственно говоря, нарицательное; оно означало, по-видимому, на всех славянских языках грозу или гром. Следы обожествления молнии-перуна сохранились и у западных славян. Что касается восточных славян, то образ бога-громовика сохранялся у них

---

[97] K. Moszyński, назв. соч., стр. 143—144.
[98] Там же, стр. 441. — М. Соколов, назв. соч., стр. 79.

в полной ясности, но под другим именем: Ильи-пророка.[99] Что Илья заведует грозой, что, когда гремит гром, это «Илья по небу катается», — это знали в любой русской деревне. Прогневить Илью-пророка считалось чрезвычайно опасным: он может спалить молнией не только дом и все хозяйство смельчака, но и целую деревню, может побить градом урожай. Ильин день — 20 июля — считался самым опасным в смысле грозы и града. В этот день нельзя было работать, чтобы не прогневить Илью. Население строго следило за соблюдением этого запрета, ибо думали, что нарушитель мог навлечь гнев грозного пророка на всю деревню. Во многих местах крестьяне постились всю «ильинскую» неделю (перед 20 июля), чтобы умилостивить сердитого громовика, защитить от его молний свои посевы, скот и дома. В Ильин день в дореволюционной деревне почти повсеместно служились молебны. Местами, например в Вятской губ., приносились настоящие жертвы громовику: крестьяне в этот день приносили в церковь «под свято» баранью ногу, пчелиный мед, свежие колосья ржи и зеленый горох.

Относясь с суеверным страхом к грозному повелителю молнии, население в то же время видело в нем и защитника от нечистой силы. Поверье, что бесы больше всего боятся молнии, которая их убивает или прогоняет, было свойственно не только славянским, но и очень многим другим народам. По этому поверью, бог грозы преследует своими стрелами — молниями нечистую силу, куда бы она ни спряталась. Если молния поражает деревья, дома, даже церкви, убивает людей, — это, по старинным представлениям, означает, что черти ищут себе всюду убежища, стараясь укрыться хоть в маленькую щелку, но бог-громовик их везде настигает. Рассказы о споре и битве Ильи с сатаной существовали и у восточных славян.

В этом представлении о борьбе громовика с нечистой силой отразилось смутное понимание очищающего действия грозы и пользы летнего дождя для урожая, хотя он и угрожает ему в то же время градом.

Все эти факты опровергают мнение Аничкова, что культ бога грозы был в Киевской Руси чисто официальным, княжеским культом, оставшимся чуждым для народа. Было бы странно, если бы древний славянин-земледелец оставлял без внимания летние грозы и дожди, от которых зависела судьба его урожая

---

[99] Впрочем, и старое имя не совсем исчезло. По Чубинскому, в Каневском уезде Киевской губ. «гром и молнию народ называет Перуном. Если случится, что молния зажжет какое-нибудь строение, то обыкновенно говорят: „перуном спалыло“» (П. П. Чубинский, назв. соч., т. I, вып. 1, стр. 22—23).

и всего его хозяйства, если бы они не отражались в его сознании суеверными представлениями, попытками умилостивить грозную стихию. Старание князя Владимира сделать культ Перуна общегосударственным культом нисколько этому не противоречит.

В других христианских святых можно без труда узнать богов — покровителей отдельных сторон хозяйственной деятельности того же поселянина-славянина. Особенно колоритны фигуры святых — покровителей скота.

Что св. Власий заменил собой древнего бога Волоса (Велеса), может быть просто по случайному созвучию, — это признают почти все исследователи. Волос прямо именуется в древних источниках «скотьим богом». Правда, есть мнение (Ключевский, Аничков), что «скотий бог» можно понимать в смысле «бог богатства» (ибо слово «скот» означало в древности и деньги) и что Велес был божеством господствующей торговой верхушки Руси.[100] Но, если так и было, то это, конечно, лишь производная, побочная функция Волоса. Есть и такое мнение (Веселовский), что Власий не вытеснил языческого бога Волоса, а, напротив, образ этого последнего был создан под влиянием и в подражание христианскому Власию. Но это мнение уж совсем неправдоподобно. В действительности, культ св. Власия не мог бы привиться на Руси и получить такую популярность, а сам этот святой не мог бы получить такие яркие черты покровителя скота, если бы он не опирался на какой-то издревле сложившийся у восточных славян культ скотьего бога, каким и был, очевидно, Волос.

В конце XIX в. в России повсеместно почитали св. Власия — бога стад. В Власьев день — 11 февраля — в некоторых местах (например, в Тамбовской губ.) крестьяне не работали, чтобы предохранить свой скот от падежа. Был обычай ставить в хлевах икону св Власия. С иконами этого святого служили молебны в первый день выгона скота в поле, а также в случае эпизоотии. Зараженных и больных животных обходили с той же иконой в руках, после чего их выгоняли из села, убивали и зарывали в землю. Существовала даже особая молитва: «Св. Власий, дай счастья на гладких телушек, на толстых бычков, чтобы со двора шли — играли, а с поля шли — скакали». В северорусских городах (Вологда, Кострома и др.) на окраине города, куда выгоняли городской скот, обычно находились церкви во имя св. Власия. В более глухих районах Севера день св. Власия знаме-

---

[100] В. Ключевский. Курс русской истории, стр. 138. — Е. В. Аничков, назв. соч., стр. 312—313.

новался многолюдными молебствиями, на которые собиралось население целых волостей, причем в церкви святились хлебы, которые потом хозяйки скармливали скоту.[101]

Но Власий был не единственным «скотьим богом» на Руси. Были и другие покровители скота. Видное место в числе их занимал св. Егорий (Георгий, Юрий). Но это фигура несколько более сложная. Егорий, конечно, покровитель скота. Ко дню «Вешнего Егория» — 23 апреля — приурочивался ежегодно первый выгон скота в поле. Перед этим производили «обход» скота с иконой св. Георгия и молебном. В то же время Егорий — и покровитель диких зверей, в частности волков. От них он охраняет овец, но им же разрешает есть овец, — потому что волку надо же чем-нибудь кормиться. Об этом прямо говорится в народных рассказах и легендах. Местами, например в Орловской губ., было поверье, что «свечки, поставленные в церкви к Егорьеву образу, спасают от волков; кто забыл поставить, у того Егорий возьмет скотину „волку в зубы"». Считалось, что, если волк загрыз овцу, он сделал это с разрешения св. Егория: «что у волка в зубах, то Егорий дал».[102] Этот святой рассматривался также и как повелитель всяких гадов. Известна легенда о том, как Егорий наказал нечестного пастуха, приказав змее укусить его. Была особая молитва к Егорию, в которой его просили уберечь от укусов змей и ядовитых насекомых. Наконец, тот же Егорий был и покровителем людей и плодов земных. В весенний Юрьев день местами (например, в Чембарском уезде Пензенской губ.) исполнялся обряд своеобразной магии плодородия. Группа молодежи отправлялась на поле, ведя с собой парня, украшенного зеленью и несущего на голове круглый пирог; обойдя трижды засеянные полосы, разводили костер и съедали пирог с пением обрядовой песни в честь Егория—Юрия: «Юрий, вставай рано, отмыкай землю, выпускай росу на теплое лето, на буйное жито, на ядренистое, на колосистое!». Этот обряд чрезвычайно похож на обряд с «Зеленым Юрьем» у западных и южных славян. В честь того же Юрья, «отмыкателя земли», служили молебны, прося его покровительства полям и огородам.[103] Осенний Юрьев день — 23 ноября — считался в древней Руси днем сведения расчетов между крестьянами и владельцами земли, с чем было связано известное право перехода крестьян к другому владельцу, упраздненное в конце

[101] И. П. Сахаров. Сказания русского народа..., стр. 24—25. — С. В. Максимов, назв. соч., стр. 344—346.

[102] См. также: М. Драгоманов. Малорусские народные предания и рассказы, стр. 5.

[103] С. В. Максимов, назв. соч., стр. 439—447.

XVI в. К сожалению, мы совершенно не знаем, какого языческого бога сменил собой Егорий у восточных славян.

Более узкую специальность имели святые Флор (в народном языке Фрол) и Лавр, тоже неизвестно, каких древних богов сменившие. Они считались покровителями лошадей. В южной России был распространен обычай вешать в каждой конюшне икону Флора и Лавра. Этим святым устраивали молебны «о избавлении от падежа конского». День памяти Флора и Лавра, 18 августа, был известен как «лошадиный праздник» по всей России. В этот день после специального молебна священник благословлял и окроплял святой водой лошадей, которых сгоняли хозяева из всех окрестных селений. Местами в северной России (Вологодская, Костромская, Новгородская губ.) эта «конная мольба» совершалась при особых для этого предназначенных часовнях в честь названных святых. К этим конским сборищам были приурочены и разные развлечения, конские скачки, а кое-где и гомерические попойки, в которых, не в пример другим праздникам, особенно усердствовали женщины. Наконец, в некоторых местностях, как например в Пермской губ., до недавнего времени удерживался обычай кровавых жертвоприношений, отличавшихся варварской жестокостью: в день Флора и Лавра на поле при большом стечении народа умерщвляли одно за другим животных, перепиливая им горло тупым ножом и одновременно потроша и свежуя их, после чего рассеченные туши жарили на кострах и с криками и с дракой расхватывали горячее мясо и съедали. Мясо это считалось обладающим особыми священными свойствами.[104]

Патронами пчеловодства считались св. Зосима и Савватий. Икона этих святых находилась непременно на каждой пасеке. Ко дню св. Зосимы (17 апреля) приурочивалась обычно выставка пчел с зимовки на пасеку, а ко дню св. Савватия (27 сентября) их уборка. В эти дни служились молебны «пчелиному богу», с окроплением ульев святой водой. У стариков-пчеловодов существовала своя молитва, скорее похожая на заговор-заклинание: «Изосима и Савватий, помилуйте своими молитвами меня, раба божия (имя рек), во дворе или в лесу, на пчельнике, и пчел молодых и старых, на выстановке, во всяком году, во всяком месяце, в четверти и полчетверти» (Пензенская губ.). Существовала легенда, что именно эти святые принесли с собой «из земли Египетской» пчел на Русь, где раньше их будто бы не было.[105] Вероятно, именно совпадение календарных чисел

---

[104] Там же, стр. 448—454.
[105] Там же, стр. 436—438.

празднования памяти Зосимы и Савватия с традиционными сроками выставления и уборки пчел помогло перенесению на этих святых функций покровительства пчелам; а какой языческий бог или боги выполняли эту функцию у восточных славян раньше, мы опять-таки не знаем.

Одним из самых популярных среди русского крестьянства был Никола Угодник. Он рассматривался как особый покровитель мужиков. Немало известно легенд, в которых Никола выступает как защитник земледельца — или против грозного Ильи, пытающегося уничтожить крестьянские посевы, или в соперничестве со св. Касьяном, не желающим помочь мужику, чтобы не запачкать своих белоснежных одежд. Николе молились о защите скота от диких зверей. Культ св. Николая имел вообще какую-то связь с сельским хозяйством, но связь эта не вполне ясна, ибо дни празднования памяти этого святого — Никола Вешний 9 мая и Никола Зимний 6 декабря — не совпадали с какими-либо характерными моментами сельскохозяйственного года, если только не считать того, что к Николе Вешнему было местами приурочено начало выпаса лошадей в «ночном». Может быть, в связи с последним обстоятельством этот день был излюбленным праздником молодежи, когда в «ночном» устраивались пирушки с водкой и обязательной яичницей, с хороводными плясками вокруг костров. К зимнему же Николе приурочивался традиционный праздник взрослых, даже стариков, глав семей. Эта «Никольщина», справлявшаяся обычно подряд несколько дней и сопровождавшаяся пьяным разгулом, устраивалась всегда вскладчину («братчина»), уклоняться от которой считалось предосудительным.

Св. Николай был не только наиболее чтимым святым земледельческого населения средней России, но он был излюбленным патроном и на промысловом Севере, среди русских поморов. «Никола Морской» в верованиях и обрядах рыбаков-поморов Мурмана занимал первое место, ему больше всего молились об успехе промысла и о благополучном возвращении с моря.

Известно, что культ св. Николая Мирликийского сложился в первые века христианства в Малой Азии на основе древнего культа морского бога Посейдона, считавшегося также и покровителем коней. Св. Николай (образ, кстати, чисто мифический, ибо «житие» св. Николая было составлено из различных легенд в гораздо более позднее время) стал популярным патроном моряков и торговцев Средиземноморья. Не удивительно, что и на Руси св. Николай сделался в первую очередь покровителем торговой знати Киева и Новгорода. Русские легенды говорят

о спасении им утопающих и утонувших. В былине «Садко» Никола Угодник помогает Садку освободиться из плена у морского царя. В былине о Потоке дается такой совет богатырям:

«Молитесь Николе Можайскому,
И будет вас Никола миловать,
Из синя моря воздынивать».

Культ «Николы Морского», или «Николы Мокрого», у рыбацкого населения Севера становится поэтому вполне понятным. Не так понятно, почему и для земледельцев России именно св. Николай сделался излюбленным покровителем. Очевидно, и он, подобно другим «святым», заместил собой какое-то популярное языческое божество древних славян, но трудно сказать, какое именно.

Далее, сохранились следы культа еще каких-то древних божеств—покровителей сельского хозяйства. Они выступают под именами даже и не святых, а олицетворенных праздников или дней недели: это «Спас», «Покров», «Пятница», «Понедельник».

«Спас» — это народное название трех церковных праздников, приходящихся на начало и середину августа (старого стиля). «Первый Спас» — 1 августа — именуется иначе «Медовым», по традициям в этот день производилась подрезка меда в ульях; другое название этого дня — «Мокрый Спас» — связано с обычаем устраивать крестный ход на реку и святить ее, после чего верующие купались и купали лошадей в реке. «Второй Спас» — 6 августа — назывался «яблочным», в этот день производилось церковное освящение плодов и огородных овощей, и с этого времени разрешалось их употребление; есть яблоки до «яблочного Спаса» считалось грехом. «Третий Спас» праздновался 16 августа и назывался «ореховым», ибо около этого времени в центральной России поспевают орехи, или «хлебным» (окончание уборки хлебов), но, впрочем, не считался особо торжественным днем. В этих праздниках перед нами несомненно пережиток древнего языческого обычая посвящать первые плоды, когда они поспеют, божеству и только после этого употреблять их в пищу.[106] Какому именно божеству или каким божествам, скрывавшимся под именами трех «Спасов», посвящались эти плоды в древности, неизвестно. Исторически подобные обычаи восходят к древним обрядам «снятия табу» с первых плодов — обрядов, известных многим народам.

---

[106] Табуация первых плодов до определенного срока — обычай, соблюдавшийся очень многими народами.

Праздники, связанные с христианским культом Богородицы, тоже олицетворялись в народных верованиях и превращались в особые божества, быть может, тоже соответствовавшие каким-то древним богам. Так, 15 августа крестьяне молились «Успенью-Матушке» о помощи в окончании уборки и молотьбы урожая. Церковный праздник Покрова Богородицы (1 октября) превратился в «Батюшку-Покрова», которому молились: «Батюшка-Покров, покрой избу тесом, а хозяев добром» или: «Батюшка-Покров, натопи нашу хату без дров».[107] Из олицетворенных дней недели особенно чтилась Пятница, которую, с одной стороны, связывали со св. Параскевой. Эта «Параскева-Пятница» считалась покровительницей женщин и женских работ, божественной повивальной бабкой, а также имела отношение к святым целебным источникам и колодцам. С другой стороны, верили в особые священные «12 Пятниц» в году. Эти «12 Пятниц» в народных поверьях тоже олицетворялись: они выступали как 12 девиц, охраняющих человека от разных напастей — при условии, если их чтили постом и воздержанием от некоторых, в частности женских, работ. Наоборот, за нарушение этих запретов соответствующая «Пятница» строго наказывала, о чем говорится в многочисленных рассказах. Помимо этих рассказов, для вящего устрашения вольнодумцев ходили особые «приметы»: кто прядет в пятницу, у того на том свете слепы будут отец с матерью; кто в пятницу много смеется, тот в старости много будет плакать; кто в пятницу моет полы, тот после смерти в помоях валяется и т. п. Но особенно грешным считалось в пятницу прясть и ткать.[108] Целый ряд относящихся к этому запрету рассказов и поверий заставляет думать, что на «Пятницу» в данном случае перешли функции какого-то древнего божества, — точнее — богини-покровительницы женских работ.

Очень вероятно, что этой богиней была «Мокошь» — единственное женское божество древних восточных славян, имя которого сохранилось в письменных источниках. Эту Мокошь упоминает киевская Начальная летопись (под 980 г.) в числе богов, «кумиры» которых князь Владимир поставил «на холму вне двора теремного», составив из них, таким образом, общерусский пантеон богов. О ней упоминают и церковные поучения. Чрезвычайно интересно, что, в то время как имена всех других «владимировых богов» впоследствии совершенно исчезли, имя Мокоши сохранилось. В одном из церковных сборников XVI в.

---

[107] С. В. Максимов, назв. соч., стр. 508—509.
[108] Там же, стр. 510—518.

предлагается, между прочим, спрашивать исповедующихся: «Не ходила ли еси к Мокоше?». Здесь Мокошь выступает как женское божество не только в смысле женского характера самого образа, но и в том смысле, что почитательницами ее были, видимо, женщины. Местами, на Севере, имя Мокоши было широко известно и в XX в., а верования, с ней связанные, имели опять-таки отношение к женским работам, к пряже. Так, в некоторых местностях Олонецкой губ. отмечено поверье, что «М о к у ш а великим постом обходит дома и беспокоит прядущих женщин. Если пряхи дремлют, а веретено их вертится, то говорят, что за них пряла Мокуша». Там же существовал обычай при стрижке овец класть в ножницы клок шерсти — это жертва Мокуше. Когда неостриженные овцы линяли, то говорилось: «Ой, Мокуша стрижет овец». Имя это известно было и в Череповецком уезде Новгородской губ., где под именем Мокоша был известен «нечистый дух», живущий в избе (но не домовиха). Имеет образ женщины с большой головой и длинными руками; любит прясть по ночам кужли, оставленные женщинами без молитвы. «Не оставляй кужля, а то Мокоша опрядет», — говорилось по этому поводу.[109]

Этимология имени Мокошь не вполне ясна. Некоторые видят в нем финский корень и сближают с названием мордвы-мокши (Погодин, Аничков).[110] Но, кроме простого созвучия, доказательств в пользу этого взгляда не приведено. Ватрослав Ягич, напротив, считал это имя чисто славянским. Ильинский пытается объяснить имя Мокошь из балто-славянских языков, связывая его с серией слов, имеющих коренное значение «плести, вязать, прясть»; так, в литовском языке есть слова makstyti — «плести», meksti — «вязать», mãkas — «кошелек», в латышском maks — «мешок, сумка, карман», с чем связано славянское mošьna, русское — «мошна».[111] Предполагается, что основное этимологическое значение имени «Мокоша» было такое: «имеющая отношение к пряже».

Говоря о святых покровителях, нельзя обойти молчанием одну характерную их группу — «святых целителей», к которым обращались в случае той или иной болезни. На этот счет существовала хорошо разработанная специализация, при которой каждый святой имел «благодать» для излечения определенного недуга. Соответствующие списки-справочники имели хождение как в православной, так и в старообрядческой церкви. Из них

---

[109] Г. И л ь и н с к и й. Из истории древне-славянских языческих верований, стр. 7.

[110] Е. В. А н и ч к о в, назв. соч., стр. 275—276.

[111] Г. И л ь и н с к и й, назв. соч., стр. 7

мы узнаем, что, например, «о исцелении от болезни очныя» следовало молиться мученикам Мине, Лаврентью или Логину, «о исцелении младенцев от оспы» — мученику Конону, от «зубныя болезни» — св. Антипе, от головной боли — Иоанну Предтече, от грыжи — св. Артемию, при трудных родах — великомученице Екатерине, против «винного запойства» — св. Бонифатию или св. Моисею Мурину, «о избавлении от блудныя страсти» — преподобному Мартиану, Иоанну Многострадальному или св. Фомаиде, и т. д.[112]

Очень вероятно, что и эти святые целители являются лишь наследниками каких-то неведомых более древних богов, к которым славяне-язычники обращались за помощью в случае болезней.

Из всего сказанного видно, что древняя религия восточных славян была, в отношении «высшей мифологии», культа великих божеств неба, покровителей хозяйства и здоровья, не так уж бедна, как это утверждали многие буржуазные ученые. Нельзя согласиться с теориями о чуждом, заимствованном происхождении большинства древнерусских божеств (Веселовский), о чисто официальном характере их культа, о какой-то особой «убогости» древнерусского язычества (Аничков). Эти теории, сводящиеся в конечном счете к идее о том, что русский народ даже богов-то не мог создать для себя сам, а вынужден был брать их напрокат у соседей, — не что иное, как проявление буржуазного космополитизма в науке о религии. Древнерусские божества плодородия, покровители сельского хозяйства, великие небесные боги, боги-целители были глубоко укоренены в народных верованиях, и следы культа их сохранялись, под покровом христианства и частью в христианском обличье, до Октябрьской революции.

---

[112] А. Щапов. Исторические очерки..., стр. 63—64.

МАГИЧЕСКИЕ ОБРЯДЫ, ИХ ВИДЫ И ТИПЫ

В предыдущем изложении многократно упоминалось о магических обрядах, связанных с почитанием огня, воды, животных, растений и т. п. Но магические колдовские обряды можно рассматривать и как особую своеобразную группу, внутри которой могут быть установлены определенные виды и типы обрядов.[1] Составляя органическую часть очень многих, если не всех религиозных действий, магические обряды являются в большинстве случаев древнейшей их формой, на которую лишь впоследствии наслаивались более сложные религиозные представления — о разных духах и богах. Корнями же своими магические обряды уходят, как это можно нередко проследить, в глубочайшую древность, примыкая к элементарным, полуинстинктивным действиям; многие из них происходят из рациональных действий, связанных со стихийным трудовым опытом народа.

---

[1] Общепринятой классификации магических обрядов до сих пор нет. Существующие попытки классификации неудовлетворительны: они либо очень неполны и не исчерпывают всех типов обрядов (классификация Д. Фрэзера), либо чересчур суммарны и грубы (Фиркандт, Юбер-Мос), либо эклектичны (А. ван Геннеп), либо чрезмерно сложны и запутанны (К. Мошиньский, Е. Г. Кагаров). Как правило, все эти классификации основаны исключительно на психологической стороне магии: на представлениях о способах передачи магической силы. В русских работах о заговорах авторы их чаще располагали материал по другому признаку — по назначению обрядов, деля их на лечебные, любовные, хозяйственные и пр., — группировка во всяком случае более естественная. Кроме того, как мы увидим, она близко подводит к пониманию и самого происхождения магических обрядов. Однако и чисто психологическая классификация последних — по типу, по психологическому механизму действия, — необходима. Не вдаваясь здесь в теоретическое обсуждение этого вопроса, мы примем в настоящем изложении за основу деление магических обрядов по их назначению: магия лечебно-предохранительная, вредоносная (порча), любовная, хозяйственная, второстепенные виды. Каждый из видов мы подразделяем на типы по психологическому механизму действия. Как условные рубрики, мы принимаем здесь типы магии: контактный, инициальный, парциальный, имитативный, апотропеический, катартический, вербальный. Пояснения этих терминов даются в тексте.

В этнографической литературе описано огромное множество магических обрядов, известных восточнославянским народам. Они, как правило, сопровождаются словесными формулами — заговорами. Последние имеют очень существенное значение, порой даже основное. По-видимому, есть заговоры, которые считались действительными сами по себе, без всякого обряда («вербальная» магия). Прежние исследователи обращали внимание главным образом именно на эту сторону магической практики: во многих случаях наблюдатели записывали заговоры, лишь кратко упоминая или даже не упоминая о сопровождаемых ими обрядах. Русская этнографическая литература очень богата исследованиями заговоров. Опубликованы обширные сборники заговоров: Л. Н. Майкова,[2] П. Е. Ефименко,[3] В. Н. Добровольского[4] и др. Библиография сборников заговоров была в свое время подобрана Н. Ф. Сумцовым,[5] позже А. Ветуховым.[6] Попытки теоретического осмысления заговоров находим мы впервые у Н. В. Крушевского,[7] далее у Ветухова,[8] у Н. Ф. Познанского,[9] не считая многих других. Эти исследователи внесли много ценного для понимания психологии заговоров, их особенностей как фольклорных произведений; но мало кто из них исследовал заговоры как составную часть магических обрядов; иначе говоря, почти никто (кроме, может быть, Познанского) не пытался связать заговоры с народными религиозно-магическими верованиями и культом.

Из великого множества описанных в литературе магических обрядов, заговоров и поверий мы приведем здесь лишь наиболее типичные образцы. В первую очередь наше внимание привлекают те обряды и заклинания, в которых яснее видна их материальная основа. Конечно, магические представления и обряды, сохранившиеся у таких высококультурных народов, как восточнославянские, очень далеки от примитивности. Многие из них носят на себе черты многократных исторических наслоений, и добраться до их древнейшей основы бывает порой очень трудно, а порой при теперешнем состоянии наших знаний и не-

---

[2] Л. Н. Майков. Великорусские заклинания.
[3] П. С. Ефименко. Сборник малороссийских заклинаний.
[4] В. Н. Добровольский. Смоленский этнографический сборник, стр. 166—215.
[5] Н. Ф. Сумцов. Заговоры.
[6] А. В. Ветухов. Заговоры...
[7] Н. Крушевский. Заговоры, как вид русской народной поэзии.
[8] А. В. Ветухов, назв. соч.
[9] Н. Ф. Познанский. Заговоры.

возможно. Однако есть, оказывается, немало и таких обрядов и заклинаний, основу и происхождение которых распознать довольно легко: во многих случаях эта основа видна сама собой.

Лечебная магия

Подавляющее большинство заговоров и связанных с ними магических обрядов относится к области народного врачевания. Лечебная магия (знахарство) — самый распространенный вид магии. В сборнике Майкова (самом обширном) больше половины всех заговоров, 195 из 372, относится к лечебным заговорам. В сборнике Ефименко таких заговоров 91 из общего числа 221. В сборнике Добровольского — 60 из 100. Этот факт очень показателен. Область человеческого здоровья, охраны от болезней, — это та область, где разум человека одержал до сих пор меньше всего побед над слепой природой. Ведь и наша научная медицина во многих случаях еще бессильна предупреждать или устранять болезни, сохранять здоровье и жизнь человека. Естественно, что в народном быту (в быту любого народа, без исключения) борьба с болезнями занимает чрезвычайно большое место и что в этой области накопленные вековым опытом стихийно-рациональные средства в очень значительной степени дополняются суеверными средствами. При этом грань между теми и другими далеко не всегда ясна. Не подлежит сомнению происхождение суеверных магических приемов врачевания именно от практических средств народной медицины. Связь одного с другим хорошо видели и старые исследователи, начиная с В. И. Даля.[10]

Вот несколько примеров широко распространенных у восточных славян лечебных приемов, относительно которых не всегда легко сказать, где в них кончается рациональный и действительный прием лечения и где начинается шарлатанско-магическая практика знахаря.

Простейшие народные способы борьбы с болезнью (оставляя здесь в стороне практику народной хирургии; лечение вывихов, переломов кости — искусство «костоправа», и пр.) заключаются чаще всего в стремлении выгнать ее из тела больного. Независимо от того, какое представление о болезни (или ее причине) имеется при этом у людей, — сами приемы оказываются во многих случаях вполне разумными. Так, «у больного лихорадкой пытаются вызвать рвоту, — пишет Ветухов, — надеясь, что та-

---

[10] В. И. Даль. О поверьях..., стр. 65—66, 77 и др.

ким путем извергнется и лихорадка»: [11] прием во многих случаях, особенно при желудочных болезнях, вполне целесообразный. «С этой целью больным дают пить смесь сажи и табаку,... целовать сквозь платок собачий помет и пр.». Широкое применение бани в народной медицине основано тоже на стремлении выгнать болезнь из тела паром и жаром — способ, во многих случаях вполне допускаемый и научной медициной. Вероятно, этот же прием лежит и в основе известного знахарского обряда «перепекания» младенцев для излечения их от некоторых детских болезней, например от так называемой «собачьей старости»: больного ребенка трижды всовывают на лопате в затопленную печь.[12] Несомненно, имеет рациональное зерно и знахарский прием наложения повязок на руки и ноги больного; повязка должна быть при этом обычно красного цвета.[13]

Уже из некоторых приведенных примеров видно, что к этим рациональным средствам примешиваются (если не всегда, то в большинстве случаев) суеверные представления, а в связи с ними и сами действия дополняются приемами чисто магического свойства; например, обязательный красный цвет повязки, троекратное повторение «перепекания» и пр. Разнообразие этих магических приемов поистине бесконечно, и они с трудом поддаются классификации.

Магические приемы, цель которых — непосредственно изгнать, удалить из тела больного болезнь, очистить его от нее, мы относим к типу «к а т а р т и ч е с к о й» (очистительной) магии. Этот тип (к нему как раз принадлежат упомянутые выше обряды) теснее всего примыкает к рациональным приемам лечения и не всегда от них отделим. В народном сознании болезнь, или причина болезни, олицетворяется, понимается как особое существо («лихорадка», «немочь», «сухота», «кумоха», «крикса» и пр.), которое и нужно изгнать. Это делается самыми разными способами: принятием внутрь горьких, даже отвратительных на вкус веществ и напитков; сильными и неприятными запахами — выкуриванием болезни дымом от жженых волос, конских копыт, летучей мыши, сушеной жабы, змеиной чешуи и пр.; [14] стараются испугать больного, вернее — сидящую в нем болезнь, например при помощи «спрыскивания с уголька» или «пуская за спину уснувшему больному живую зеленую лягушку»,[15] и т. п. Сюда же относится известный обряд «засекания утина» (утином

[11] А. В. В е т у х о в, назв. соч., стр. 133.
[12] В. И. Д а л ь, назв. соч., стр. 85.
[13] Там же, стр. 77.
[14] А. В. В е т у х о в, назв. соч., стр. 133.
[15] Там же.

называется в народном быту боль в спине или пояснице, вероятно радикулит): «Изутинившийся ложится животом на порог отворенной двери, лицом вон из избы, лекарь (самый старший или самый младший в каком-нибудь семействе) кладет ему на спину голик (веник без листьев), обращая его прутьями в сени, и слегка ударяет по нем топором трижды; после того больной спрашивает лекаря: "Что сечешь?" — Лекарь: „Утин секу". Больной: „Секи горазже, чтобы век не было". Это повторяется трижды; потом лекарь бросает топор и голик в сени, плюнув туда же три раза».[16]

Рациональное зерно хорошо видно и в обрядах лечения нарывов, фурункулов и пр. В сборнике Майкова находим, например, следующее описание:

«От вереда, чирья или болетопа. Взять в чашку сливок и говорить над ними следующее: (текст заговора)... Затем мажут трижды больное место сливками».[17] Действие сливок на нарыв может быть вполне реальным; магическим является здесь только обязательное троекратное повторение смазывания и сопровождение его заговорной формулой. Там же описан способ лечения сибирской язвы: «Волдырь прокалывают иглой или шилом и прикладывают к больному месту мазь из козьего сала, конопляного и деревянного масла, еловой и севской смолы — всего по 2 золотника; смесь эту разогревают на сковороде, и когда она совсем распустится, ставят сковороду на стол, мешают палочкой и 27 раз читают следующее: (текст заговора)... Во время чтения произносящий трижды дует на мазь и плюет в сторону; дает внутрь кислое молоко с камфарой, острой водкой, нашатырем и пр.».[18] Здесь опять вполне рациональное средство дополняется обязательной, по мнению исполнителя, формулой. Примерно то же надо сказать о некоторых средствах, применяемых в случае укушения змеи: к месту укуса прикладывают наговоренный хлеб, лист подорожника, жир, творог, скипидар, осиновую кору и пр.,[19] либо (для охлаждения раны) кусок железа, медную монету.[20] Целебная сила приписывается в этом случае не столько самим употребляемым веществам (которые могут ее действительно иметь), сколько заговору.

Катартическая магия очень близка по способу действия к контактной (магии соприкосновения). Разница между той

---

[16] Л. Н. Майков, назв. соч., стр. 456. — Ср.: Н. Ф. Познанский, назв. соч., стр. 442.

[17] Л. Н. Майков, назв. соч., стр. 474—475.

[18] Там же, стр. 474.

[19] Там же, стр. 487—490.

[20] А. В. Ветухов, назв. соч., стр. 424.

и другой та, что цель обрядов катартической магии — очистить человека или какой-то предмет от чего-то нежелательного, изгнать это нежелательное; цель же обрядов контактной магии — сообщить человеку или предмету какое-либо положительное свойство через непосредственное соприкосновение.

Однако ясно само собой, что в собственно лечебной (знахарской) практике контактный тип магии, в отличие от катартического, не может занимать видного места. К этому типу можно отнести, пожалуй, лишь обряды останавливания (заговаривания) крови и заживления ран. По происхождению эти обряды связаны, вероятнее всего, с рациональными действиями: прикладыванием к ране кровоостанавливающих веществ, перевязыванием, перетягиванием и зашиванием раны, охлаждением ее и пр. Следы таких действий видны в некоторых обрядах, сообщаемых у Майкова, но они осложнены уже заговором, словесной формулой, даже вытеснены ею. В некоторых заговорах лишь описывается действие зашивания раны нитками; вероятно, прежде это действие исполнялось реально.[21]

Во всех приведенных примерах как контактной магии (редких), так и катартической (более обычных) действие обряда направлено непосредственно на предмет — на тело больного. Но не менее (а может быть, и более) широко распространены лечебно-магические обряды, в которых это действие направляется уже не непосредственно на тело больного, а на другой предмет. Через него, или вместе с ним, хотят удалить болезнь. Например, в сборнике Майкова отмечен такой прием лечения от «коросты или шелудей», записанный в г. Симбирске: «Во время половодья, когда пойдет лед, взять ломоть хлеба, крепко посолить его и бросить в воду, произнося: „Хлеб, соль честная, плыви куда хочешь, тебе добрый путь, а мне оставь доброе здоровье!“».[22]

Предмет, на который непосредственно направляется действие обряда (в данном случае хлеб и соль), выступает здесь в качестве как бы заместителя больного. Самый факт появления заместителя и перенесения обряда на него означает, что лечебный обряд уже оторвался от реальной основы, от рациональной практики, что перед нами уже чисто магическое действие. Выбор заместителя, предмета, на который направляется непосредственно обряд, обычно подчиняется определенным неписанным правилам; в этих правилах действует два известных магических

---

[21] Л. Н. Майков, назв. соч., стр. 476—475. — Ср.: Н. Ф. Познанский, назв. соч., стр. 222—224 и др.

[22] Л. Н. Майков, назв. соч., стр. 475. — А. В. Ветухов, назв. соч., стр. 477.

принципа: часть замещает целое, и подобное замещает подобное. Таким образом, от катартической и контактной магии нечувствительный переход ведет к двум новым ее типам: парциальной и имитативной. Тот и другой типы нередко сочетаются, как между собой, так и с катартической и контактной магией, в одном и том же обряде.

Парциальной магией называется, как известно, тот ее тип, при котором магическое действие или сила непосредственно обращаются на предмет, бывший в соприкосновении с человеком или составлявший часть его тела. Через этого «заместителя» магическое действие должно перейти на самого человека, т. е. на больного. Вот несколько примеров лечебной магии этого типа.

По описанию Ястребова, жители Новороссии (южной Украины) так лечили ребенка, больного «сухотой»: «В новый горшок складывается вся перемена ношеного белья ребенка и варится. Больного ребенка слегка обмывают над этим горшком. Горшок несут к реке, при чем мать ступает по следам шептухи, чтобы сухоты не нашли назад дорогу. Тряся прибрежную вербу, шептуха говорит: „Трушу, трушу грушу, оттак хотилы сухоты вытрясты з твоего сына душу“, — и велит матери пустить горшок в воду и бежать без оглядки домой». При обмывании ребенка произносится заговор.[23]

Даль сообщает об употреблявшихся уральскими рабочими способах останавливать кровь при нечаянных ранениях: «Если кто порубится или порежется сильно при работе, то на заводах есть для этого так называемая „тряпка“: это простая белая ветошка, напоенная растворами нашатыря; ее немедленно приносят, напояют кровью из раны и просушивают исподволь у горна или печи, на огне. Как тряпка высохнет, так, говорят, и кровь должна остановиться. При этом наблюдают только, чтобы сушить тряпку не круто, чтоб с нее пар не валил: иначе-де рана будет болеть, рассорится».[24]

Даль же сообщает о таких, применяемых наряду с другими, способах лечения: «Остригают волоса и ногти больного, просверливают в осине дыру, затыкают ее этим и заколачивают камешком».[25] Аналогичный обряд приводит, по записи Милорадовича, Ветухов: «Срезывают у больного ногти и волосы, заворачивают в бумажку, вкладывают ее в клешню живого рака и, пуская его в воду, приговаривают: „Плыви, раче, за водою,

---

[23] А. В. Ветухов, назв. соч., стр. 418.
[24] В. И. Даль, назв. соч., стр. 70.
[25] Там же, стр. 79.

беры трясцю за собою“».[26] У Даля описан следующий способ уничтожения бородавок: «Разрезать яблоко ниткою, натереть бородавку обеими половинками, сложить и связать их тою же ниткою и закопать в навоз. Когда сгниет яблоко, тогда, говорят, пропадут и бородавки».[27]

Если в обрядах парциальной магии заместителем служит предмет, составлявший часть или находившийся в соприкосновении с телом больного, то при имитативной магии действие переходит на больного по принципу сходства или подобия.

Так, например, чирьи (фурункулы) лечили сухим суком от дерева; им обводили больное место, произнося заклинание: «Как сук сохнет, так бы сох у раба божия (имя рек) чирий, из земли в землю, в три сажени. Будьте слова мои крепки. . .».[28] Аналогичен способ лечения нарывов: «Проводят на нарыве черты ножом, а потом на суке в стене и говорят: «Как у этого сучка нет ни плоду, ни роду, так бы и у этого пупышка (нарыва) не было ни плоду, ни роду, вверх бы не поднимался и в ширину не раздавался».[29]

Если в этих примерах принцип подобия выражен вполне наглядно, предметно, а роль заговора второстепенна, то в других случаях на первое место выступают словесные сопоставления. В известных магических способах лечения ячменя на глазу подобие сводится к омонимике, своего рода игре слов: ячмень-болезнь сближается с ячменем-растением; для уничтожения его рекомендуется «уколоть ячмень зерном ячменя и отдать его курице».[30] Другой аналогичный способ: «Бросают в печь зерна ячменя и говорят: „Як сей ячминь сгорае, так нароженому, молитвеному, хрещеному N ячминець из глаз исхожае“».[31]

Магия по сходству нередко применяется при зубной боли. Наглядные примеры приводятся Ветуховым: «Найдя на улице кость с зубами, кладут ее в доме на сухом месте и читают заговор: „Кость ты моя, кость зубная, избави меня от зубной ломовой болезни, а я тебя избавлю от мокроты“». Другой способ: «Найденную на дороге кость завернуть в тряпку и спрятать, говоря: „Ты, кость, валяешься, а у меня зубы болят, — так я тебя, кость, подниму и сохраню в покое; тогда ты не будешь

---

[26] А. В. Ветухов, назв. соч., стр. 140.
[27] В. И. Даль, назв. соч., стр. 83.
[28] А. В. Ветухов, назв. соч., стр. 479. — Ср.: Л. Н. Майков, назв. соч., стр. 475.
[29] А. В. Ветухов, назв. соч., стр. 480.
[30] В. И. Даль, назв. соч., стр. 84.
[31] Н. Ф. Познанский, назв. соч., стр. 122.

валяться, а моим зубам конец будет болеть. Кости сей не валиваться, а моим зубам не баливать“».[32] Имитативный принцип выражен здесь ясно: как зубы на мертвой кости не болят, так не должны они болеть и у человека. В большинстве случаев, однако, заговоры от зубной боли включают в себя лишь чисто словесное уподобление, без всякого действия: в этих заговорах чаще всего фигурирует с теми или иными вариациями упоминание о мертвецах, у которых зубы не болят, а потому они не должны болеть и у данного лица.[33]

Словесные формулы, заговоры, входят, как мы видели, составной частью в любой лечебно-магический обряд, да, очевидно, и не только в лечебный, а и во всякий иной. Но заклинания, заговоры можно рассматривать и как самостоятельный тип магии — словесную (вербальную) магию. Такое выделение ее в особый тип оправдывается тем, что, во-первых, очень многие заговоры записаны исследователями без всякого упоминания о сопровождающих их (или сопровождаемых ими) обрядах, которых, может быть, и действительно нет; во-вторых, тем, что лечебные заговоры, видимо, имели свои собственные корни в лечебной реальной практике. «Вера в силу слова» (выражение Ветухова), на которой основаны все заговоры, сама ведь коренится в действительных человеческих отношениях. Отдача приказания при помощи слов, действие внушением, психическое воздействие врача (или знахаря) на больного, несомненно влияющее на ход болезни, — все это не могло не порождать веры в силу человеческого слова. Но слова, обращенные к больному, в суеверном воображении очень легко превращаются в слова, обращенные к болезни. Знахарь выгоняет ее из больного своим заговором. В сборнике Милорадовича приводится, между прочим, следующий украинский заговор от лихорадки: «Лихорадка! Ты прозирна, ты водяна, ты й витряна, надумана й погадана. Пиды соби на воды, на витры, на огни и на дыма! Тут тоби у голови не стоять, жовтои кости не ламать! Пиды ты соби из огни, на дыма, на велыки степа! Там тоби буде хороше гулять и людей морськых знобыть».[34] По сообщению Ветухова, в его время «на юге России был знахарь, который лечил различные болезни продолжительной площадной бранью».[35]

Но лишь немногие лечебные заговоры представляют собой простой приказ болезни удалиться. В подавляющем большин-

---

[32] А. В. Ветухов, назв. соч., стр. 266.

[33] Л. Н. Майков, назв. соч., стр. 450—455. — А. В. Ветухов, назв. соч., стр. 253—278.

[34] А. В. Ветухов, назв. соч., стр. 141.

[35] Там же, стр. 140.

стве мотив приказа осложнен мотивами имитативной магии, т. е. сравнениями, а также обращением к мифологическим существам, к христианским святым, богородице и пр. Все эти переплетающиеся между собой мотивы заговоров хорошо изучены в литературе. Приведем здесь несколько наиболее часто встречающихся из них.

В заговорах от зубной боли чаще всего встречается, как мы уже видели, мотив мертвого тела. Психологическая связь тут ясна. Этот мотив нередко дополняется мотивом месяца (молодого), а сам заговор читается в форме обращения к месяцу: «Мисяцю Адаме, був ты на тим свити? — Був. — Бачыв мертвых людей? — Бачыв. — Шо в йих зубы болять? — Не болять. — Так шоб и в раба божия N не болилы, не щемилы, а як у камини стрымилы. — Суд судом, вик виком. Цему слову аминь. — Поможи, св. Антоний».[36] Месяц фигурирует во многих заговорах и самостоятельно: «Месяц золотой, у тебя зубы не болят, у раба божия (имя рек) не болят».[37] Не менее часто упоминание в заговоре Иисуса Христа, святых, особенно св. Антония, и пр.[38] Все эти добавочные мотивы — явно позднейшего происхождения и навеяны влиянием мифологических и церковных представлений.

В заговорах на кровь (т. е. от кровотечения) часто фигурирует мотив девушки, зашивающей рану нитками, — вероятно намек на прежде совершавшееся реальное действие. Вот пример: «Стану я, раб божий, благословясь, пойду перекрестясь, из избы дверьми, из двора воротами, в чистое поле за воротами. В чистом поле стоит свят окиан-камень, на святом окиане-камне сидит красная девица с шелковой ниткой, рану зашивает, шипь унимает и кровь заговаривает у раба божия N. И чтобы не было ни шипоты, ни ломоты, ни опухоли. Тем моим добрым словам ключ и замок отныне и довеку, аминь».[39] Более короткий заговор того же рода: «На море океане, на острове Буяне девица красным шелком шила; шить не стала, руда перестала».[40] Нередко дело ограничивается упоминанием о девице или девицах, мотив зашивания раны отпадает. Девица может заменяться богородицей, какими-нибудь святыми. Другие мотивы заговоров на кровь: старик, унимающий кровь (быть может, намек на знахаря, который это некогда делал); лютый змей; ворон или орел;

---

[36] Там же, стр. 258.
[37] Л. Н. Майков, назв. соч., стр. 453.
[38] А. В. Ветухов, назв. соч., стр. 253—278. — П. С. Ефименко, назв. соч., стр. 4—8. — Л. Н. Майков, назв. соч., стр. 450—455.
[39] А. В. Ветухов, назв. соч., стр. 246.
[40] Там же, стр. 244.

шелковая нитка; рубящиеся саблями (или топорами, ножами) люди — от ударов их сабель кровь-де не течет, и пр. В этих мотивах уподобление служит для усиления приказа.

К лечебной магии тесно примыкает предохранительная, или профилактическая. Ношение разных амулетов, ладонок, оберегов и прочих может иметь одинаково и лечебное и профилактическое значение. Чисто предохранительными являются обряды апотропеического типа, цель которых не допустить приближения болезни. Они употреблялись главным образом при эпидемиях и при скотских падежах. Наиболее характерен обряд «опахивания», не раз описывавшийся преимущественно в средне- и южновеликорусских областях и у украинцев.

Чтобы не допустить в село холеру или другую эпидемическую болезнь, защитить скот от мора, село обводили сплошной бороздой при помощи плуга. Магическое значение апотропея придавалось здесь, видимо, и фигуре круга, и железному сошнику. Но, мало того, апотропеем служила также и женская половая сила: обряд исполнялся непременно женщинами, которые притом шли в одних рубахах и босиком или даже обнаженными. Мужчины при этом не допускались. Обряд чаще совершался ночью. Суеверная, напуганная угрозой эпидемии толпа женщин склонна была к эксцессам, и встретиться случайно с процессией исполнительниц обряда было опасно. Вот одно из многих описаний обряда «опахивания» (Яранск Вятской губ., 1910 г.): «Зашедшие в наш уезд злые гостьи — холера и сибирская язва — не на шутку всполошили население уезда. И вот для избавления от этого людского несчастья, в качестве меры, главным образом предупредительной от заноса болезней, крестьянами некоторых селений применялись два древних испытанных средства — это „опахивание“ и „добывание деревянного огня“. „Опахивание“ производится в таком виде: вечером, когда будет уже темно, девицы (отнюдь незамужние) деревни, распустивши свои косы, в одних сорочках (белых), числом, как это было в дер. Кадаевой, 13 человек, впрягаются в обыкновенную соху и обвозят ее — опахивают вокруг деревни в направлении против солнца и чтобы пласт от сохи был от деревни. Некоторые крестьяне постарше, строго наблюдающие приметы, требуют при этом, чтобы (для большей пользы) девицы, которые участвуют в исполнении этого обряда, были бы все невинны, везли бы соху не смеявшись и чтобы обо всем этом посторонние знали возможно меньше. Это радикальное средство применялось, между прочим, в конце июля с. г. в деревне Кадаевой (Брюхановке), отстоящей от уездного города Яранска — центра просвещения — всего в 4-х верстах».

Вот другое аналогичное описание (с. Варнавино Московской губ., 1910 г.): «Здесь до сих пор сохранился старинный, теряющийся еще в веках седой языческой древности, ритуальный обычай „опахивать селение“ на случай появления эпидемических заболеваний. И каждый раз, когда какая-либо эпидемия угрожает той или иной деревне, происходит опахивание. Оно состоит в следующем: когда возможность заноса эпидемии признана будет в деревне неустранимой, избирается двенадцать девушек; они тайком глубокой ночью или задолго до рассвета, распустив волосы и в одних сорочках, босые, проводят сохой вокруг сонной деревни борозду; конечно, соху везут и ею управляют сами девушки. Никто из посторонних, особенно мужской элемент, не должен знать о времени выполнения этого обычая. В последнее время, когда в нескольких местах уезда появились холерные заболевания, опахивание произведено во многих деревнях. . .»[41]

Наконец, в связи с лечебно-предохранительными обрядами целесообразно рассмотреть и еще одну категорию магических действий, которую условно можно назвать «магией плодородия». Речь идет о магических обрядах, направленных на плодородие женщин, на охрану беременности и благополучие родов. Эти довольно разнообразные приемы во многом смыкаются с обрядами охраны здоровья. В то же время они в известной мере близки к обрядам любовной магии, а с другой стороны — к хозяйственной магии, где дело идет тоже о плодородии, но о плодородии растений и животных.

Большое количество обрядов магии плодородия было у восточных славян, как и у очень многих народов, приурочено к моменту заключения брака. Они входят существенной частью в состав свадебного церемониала. Исследователи свадебных обрядов славянских народов нередко обращали особое внимание как раз на заключающиеся в них многочисленные моменты, по-видимому, магического происхождения.[42] Хотя некоторые при этом преувеличивали значение этих моментов и видели магию и там, где ее, может быть, и не было, но бесспорно, что значительная часть свадебной обрядности действительно связана с магическими представлениями. Из них нас здесь интересуют те, которые относятся к магии плодородия.

Е. Г. Кагаров в своей работе «Состав и происхождение свадебной обрядности», перечисляя разные категории обрядо-

---

[41] К вопросу об опахивании, стр. 175—176.

[42] См., например: М. В. Довнар-Запольский. Белорусская свадьба. . . — Е. Г. Кагаров. Состав и происхождение свадебной обрядности. — Н. М. Никольский. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности.

вых действий при свадьбе, выделяет в числе других те, которые имели целью вызвать плодородие молодой пары. Из подобных обрядов наиболее характерны: осыпание молодых житом, овсом, хмелем, орехами и пр.; насыпание мака в обувь жениха и невесты; сажание невесты (а у белорусов и жениха) на постланную шерстью вверх шубу или кожух; съедание молодыми яблока, яйца, яичницы и т. п.; сажание мальчика (или куклы) на колени новобрачной.[43] Все эти обряды, как нетрудно видеть, представляют собой сочетание контактной и имитативной магии.

Вредоносная магия (порча)

Вера во вредоносную магию (порчу, сглаз, насылку, напускание вреда) занимала видное место среди суеверных представлений восточных славян, как и многих других народов. Значительная часть болезней приписывалась именно этой причине, особенно нервные и психические болезни. Однако фактического материала по этому виду магии в научной литературе имеется неизмеримо меньше, чем по лечебной. Это прежде всего потому, что на деле обряды вредоносной магии совершались гораздо реже, чем это предполагалось суеверным воображением. Как это было и в других странах, особенно в Западной Европе в средние века, количество людей, невинно обвиняемых в колдовстве, ведовстве, было во много раз больше, чем число людей, действительно занимавшихся этой профессией. Вторая, тоже вполне понятная, причина скудости фактического материала по вредоносной магии состоит в том, что действительно совершавшиеся обряды ее исполнялись, как правило, втайне, и исследователям гораздо труднее было о них узнать, чем о невинных лечебных обрядах и заговорах.

Вот почему сведения об обрядах вредоносной магии, о «порче», мы заимствуем не столько из фольклорно-этнографических записей, сколько из документов судебных дел. Судебные дела о колдовстве XVII в. изучены из дореволюционных исследователей Н. Новомбергским,[44] из советских Л. В. Черепниным.[45] У других авторов подобных материалов мало.

Корни веры в порчу и сглаз довольно ясны, и нет нужды искать их, вслед за буржуазными учеными, в чисто психологической области. Эти корни — социальные, и они очень древни. У наиболее отсталых народов, как австралийцы, они связаны

[43] См.: Е. Г. Кагаров, назв. соч., стр. 171—178.

[44] Н. Новомбергский. Колдовство в Московской Руси XVII столетия.

[45] Л. В. Черепнин. Из истории древнерусского колдовства XVII в

с межплеменной рознью, частыми военными столкновениями, нападениями враждебных племен. Отсюда состояние постоянной настороженности, боязнь неожиданного предательского нападения врага; отсюда и приписывание всяких несчастий, болезней, смертей тайному колдовству врага. У народов более высокого уровня развития при расколе общества на враждебные классы люди боятся «порчи» уже главным образом от своих же соплеменников, земляков, односельчан (о положении колдуна см. выше, стр. 21—27).

Простейший тип вредоносной магии — контактная. Это «порча», передаваемая через непосредственное соприкосновение: какое-нибудь колдовское зелье, напиток, порошок, даваемые человеку внутрь. Этот способ был на Руси довольно обычным. В одном судебном деле 1646 г. говорится о том, как обвиняемый в колдовстве бобыль Терентий Жданов, «пришед в избу... и вкинул де в уху и на рыбу травы тертой; пришед де, теща ево Кирилкова (истца Кирила Минина) тое рыбу ела, и от того де она портежу и отрав ныне лежит в конце живота».[46] В другом деле выступает крестьянка, оговоренная в том, что она «портила» выборного Степана Шахова, — «а портила де губы (вероятно, грибами), что растут на навозе, да кореньем, да отрепьями маленькими, и все вместе зажегши... давала ему пить, и он Степан тою порчею и суток жив не был».[47] Возможно, что эти способы «порчи» были простым отравлением, но на них смотрели как на колдовство. «Порча» передавалась и через какой-нибудь предмет, который подбрасывали намеченной жертве, — предмет, конечно, с «наговором» (вредоносное заклинание называлось обычно, в отличие от лечебного, не «заговором», а «наговором»). «Наговаривали» на самые различные вещи — на хлеб, соль, воду, воск, коренья и пр.,[48] т. е. на вещества, сами по себе в большинстве безвредные; следовательно, колдовская сила тут уже в основном приписывалась «наговору».

Известны были способы «порчи» через предмет, уже бывший в соприкосновении с человеком, — тип парциальной магии. Самым обычным приемом было «вынимание следа», который затем жгли на огне, либо раскладывали огонь на следу. С вынутым следом могли проделывать и другие операции. Все это должно было перейти на жертву колдовства.

Принцип имитативной магии тоже находил себе применение. Чтобы повредить врагу, обращались к мертвой силе трупа. В питье подмешивали могильную землю, сопровождая это за-

---

[46] Там же, стр. 97.
[47] Там же.
[48] Там же, стр. 98.

клинанием: «как мертвый не вставает, так бы он, Федор, не вставал; как у того мертвого тело пропало, так бы он, Федор, пропал вовсе».[49] Более сложную процедуру насылания «порчи» с помощью той же могильной земли описывает Е. Н. Елеонская по рукописному сборнику XVII в. из Олонецкого края. В этой процедуре употреблялась земля с могилы не обычного покойника, а того, который умер без покаяния; формула наговора при этом гласила: «как сей мертвец умер без покаяния, так и ты умри без покаяния».[50]

Другим примером того же имитативного принципа в насылании «порчи» (в сочетании с парциальным) может служить дело 1676 г., в котором «женка Аринка» обвинялась в порче своей хозяйки-попадьи. В целях порчи она украла у попадьи головной убор (кокошник и подубрусник) и положила под столб с таким наговором: «каков де тяжек столб, так де бы и попадье было тяжело».[51]

Известен был и прием «инициальной» (начинательной) магии, при котором начало действия производится реально, а завершение его предоставляется магической силе. Таково было «напускание порчи» по ветру: предполагалось, что ветер должен донести порчу до намеченной жертвы. «Портил де я изо рта, пускал по ветру на дымкою ково увижу в лицо, хотя издалеча», — признавался один обвиненный.[52] Этот прием — колдовство издали и без всяких посредствующих предметов, — вероятно, представляет собой древнейший тип вредоносной магии, когда эта магия направлялась в основном против чужого племени; недаром именно этот тип магии господствовал у австралийцев. Но, как мы видим, он применялся и у высоко культурных народов.

Сами заклинания — «наговоры», сопровождающие обряды, по форме обычно отличаются от лечебных заговоров. В них нередко вместо упоминания об Иисусе Христе, богородице и святых упоминается нечистая сила: «Стану я, раб дьявольский (имя рек), не благословясь, пойду, не перекрестясь, из дверей в двери, из ворот в ворота новобрачных, и выйду я во чистое поле, во дьявольское болото. Во чистом поле стоят ельнички, а на ельнички сидит сорок-сороков — сатанинская сила. А во дьявольском болоте Латырь белый камень, а на Латыре бел камени сидит сам сатана. И пойду я, раб, к Латырю бел камню

[49] Там же.

[50] Е. Н. Елеонская. Вредоносные заговоры, стр. 935.

[51] Л. В. Черепнин, назв. соч., стр. 99. — Н. Новомбергский, назв. соч., стр. 101—102.

[52] Л. В. Черепнин, назв. соч., стр. 96.

и поклонюсь я, раб (имя рек), самой сатане и попрошу его: „Ой же ты, могуч сатана, как ты умел свести (имена мужа и жены), так умей и развести, чтобы друг друга не любили, друг друга колотили, и порой ножем поразили. Ведь я твой раб, я твой слуга, и по сей день, и по сей час, и по мой приговор — во веки веков“».[53]

Любовная (половая) магия

Только что приведенный пример подводит нас к следующему виду магии — любовной, или, точнее, — к той, которая касается взаимоотношений между полами. В этой области, в области любви и брака, магические обряды, по-видимому, не менее древни, чем в области охраны здоровья; в то же время они сохраняются и у народов, стоящих на высоком уровне исторического развития. Это опять вполне понятно, ибо законы классового общества так же мало благоприятствовали естественному удовлетворению стремлений человека в этой области, как и обычаи доклассового общества. Особенно это касается женщины, которая в дореволюционном быту в России, как и в других странах, очень редко могла выражать свои чувства и еще реже свободно распоряжалась своей судьбой. Подчиненное положение женщины в брачных отношениях выражалось и в унизительном обычае давать и требовать «приданое», без которого невеста не считалась полноценной. В подавляющем большинстве случаев девушка могла лишь мечтать о «суженом». Вот почему она стремилась, хоть суеверными средствами, привлечь к себе любимого человека, на которого повлиять иными способами она обычно не могла. Отсюда разные «привораживания», «присушки» и т. п.

Судя по всем записям, любовная магия (и связанные с нею гадания о женихе) практиковалась больше всего именно девушками, которые стремились «приворожить» к себе любимого парня. Но немало записано и заговоров и обрядов для привораживания девушки к парню. Ведь в старом быту и молодые люди далеко не всегда имели возможность распоряжаться своей судьбой, не всегда женились по доброй воле. Не всегда мог человек (как, впрочем, иногда бывает и теперь) рассчитывать на взаимность чувства.

В любовной магии чаще всего встречается сочетание контактного типа с парциальным или имитативным. Простейший прием любовной магии — дать привораживаемому выпить «наговоренный» напиток или съесть «наговоренный» хлеб либо иную еду.

[53] Л. Н. Майков, назв. соч., стр. 445.

Произносимые при «наговаривании» заклинания бывают порой очень сложны и длинны.[54] Но так как не всегда можно заставить человека выпить или съесть наговоренное снадобье, то наговаривали, например, и на след человека (парциальная магия), причем заговор мог быть тем же самым.[55] Один из примеров сочетания парциальной магии с контактной (по записи М. Я. Феноменова в Новгородской губ.): девушка, желающая приворожить мужчину, старалась сесть против него за стол и «незаметно подложить ему кусочек хлеба, предварительно от него откусив. Если он съест кусочек, то приворожится».[56]

Принцип парциальной магии ясно виден в таких обрядах, записанных у украинцев Подольской губ.: девушка старается «наскоблить подошву сапога чаруемого, или утащить из шапки его нитку, или что-нибудь другое, и все это залепивши в комок воску, бросают в огонь, приговаривая: „Щоб тебе за мною так пекло, як пече вогонь той воск! Щоб твое сердце за мною так топылось, як топыця той воск, и щоб ты мене тогди покинув, коли найдеш той воск“. Утверждают, что после этого чаруемый мужчина непременно пристрастится к чарующей его девушке; в противном же случае будет чахнуть, сохнуть и наконец покончит смертию». Способ этот употреблялся старыми девами.[57] В Херсонской губ. девушки, по записям конца XIX в., «замазывают в челюсть печи след из-под правой ноги возлюбленного, приговаривая: „так як пече цю землю в челюстях огонь, то щоб так пекло коло сердця мого мылого за мною“».[58]

Имитативная магия ясно выражена в таком обряде (Пермская губ.): «Молодец ловит и колет голубя, достает из него сало, на сале месит тесто, печет из него калачик либо кокурку или т. п. и этим кормит любимую девушку, приговаривая: „Как живут между собою голубки, так же бы любила меня раба божия (имя рек)“».[59] В тех же местах записан обряд, в котором сочетается контактная, имитативная и парциальная магия: «Мужчина должен хорошенько вспотеть, и обтерши пот платком, тем же платком должен утереть любимую женщину, приговаривая про себя: „Как у меня, раба божия, пот кипит и горит, тако же бы у рабы божией кипело и горело сердце обо мне, рабе божием“».[60]

---

[54] Там же, стр. 423—434.
[55] Там же.
[56] М. Я. Феноменов. Современная деревня, ч. 2, стр. 81.
[57] П. С. Ефименко. Материалы..., ч. 1.
[58] В. Н. Ястребов, назв. соч., стр. 101.
[59] Л. Н. Майков, назв. соч., стр. 435.
[60] Там же.

Наряду с «присушкой» практиковалась и «отсушка» («отстуда»), с целью уничтожить в ком-то любовь, посеять рознь между влюбленными, между супругами, — вид магии, граничащей с вредоносной, с «порчей». Средства употреблялись те же: прежде всего «наговаривание» на пищу и питье.[61]

Хозяйственная магия

Применение хозяйственной магии у восточных славян было несомненно гораздо более ограниченным, чем описанных выше ее видов. Как ни слабо развита была техника сельского хозяйства русского, белорусского, украинского крестьянина, забитого нуждой и крепостным гнетом, все же многовековой опыт народа выработал приемы земледелия и неземледельческих занятий, обеспечивающие в обычные годы известный прожиточный минимум. Обращение к силам сверхъестественным было делом не таким частым; оно имело место скорее в случаях каких-либо нарушений нормального течения хозяйственной жизни: в случае засухи, нападения зверей на скот, падежа скота и пр.

Однако известны приемы земледельческой, скотоводческой, промысловой магии, практиковавшиеся до недавнего времени, хотя во многих случаях они превратились в утратившие смысл традиционные действия, входившие иногда составной частью в народные развлечения, праздничные инсценировки и пр.

Земледельческая обрядность у восточных славян, как и у других земледельческих народов Европы, распадалась на отдельные обрядовые действия (и связанные с ними поверья), которые были приурочены к определенным моментам сельскохозяйственного года. Строгая годовая цикличность — характерная ее черта. Основная цель всех обрядов — содействовать возможно высокому урожаю хлебов и других растений. Так как с земледельческим хозяйством у народов Европы связано и животноводство, то и значительная часть обрядов направлена была на эту последнюю отрасль, на то, чтобы обеспечить сохранность, здоровье и продуктивность скота.

Было бы слишком долго описывать, даже перечислять все многочисленные земледельческо-скотоводческие обряды, приуроченные к отдельным датам и временам года; они многократно излагались в литературе. Из разных способов систематизации этих обрядов (группировка их в четыре цикла по временам года, или в два — по промежуткам между зимним и летним солнцестоянием) наиболее правильным представляется, как это пока-

[61] Там же, стр. 439—440, 445.

зал В. И. Чичеров,[62] деление сельскохозяйственных обрядов на три цикла по этапам сельскохозяйственного года: 1) зимний, 2) весенне-летний и 3) осенний. Зимний цикл, святочно-новогодний, падает на зимнее солнцестояние и поворот солнца на лето, к чему приурочивается начало подготовительных сельскохозяйственных работ; с ними и связаны магические обряды, приметы и поверья, касающиеся увеличения будущего урожая. Сюда относятся: обрядовая еда, изготовление мучных и крупяных кушаний (кутья, кисели, каши, пироги), мясных блюд; расстилание и разбрасывание соломы, различные святочные и новогодние гадания, в том числе и об урожае; обрядовое кормление скота; хождение по дворам с пожеланиями (украинские колядки и щедривки, южно- и средневеликорусский авсень, севернорусское виноградье).

Весенне-летний цикл обрядов связан с весенним пробуждением природы, началом полевых работ (пахота, сев), первым выгоном скота на пастбище (обычно приурочиваемым к Юрьеву дню, 23 апреля), весенней выставкой пчел. Сюда относятся обряды проводов зимы (масленицы), закликания весны, магические обряды при пахоте и севе, магический «обход» скота при передаче его под надзор пастуха в день первого выгона на луга. Затем идет праздник весенней растительности (Троицын день), с обрядовым употреблением зелени — березки и т. п. Все это завершается летним праздником солнцестояния — Ивановым днем, с «купальскими кострами» и магией плодородия. Последний момент — Иванов день — уже связан с сельским хозяйством не непосредственно, но косвенно, сохраняя следы древнего земледельческого культа солнца. Магия плодородия полей сочетается здесь с магией брачного оплодотворения: отсюда гадания о женихах и невестах, игровое спаривание молодежи.

Осенний цикл обрядов очень короткий, он приурочен только к уборке урожая. С ним связаны обычаи «обжинок» (зажинок, дожинок), которые местами приурочивались к Успеньеву дню, 15 августа.

Особую область магических действий составляли многочисленные охотничьи обряды и связанные с ними поверья и приметы.

Было бы наивным идеализмом искать корни всех упомянутых сельскохозяйственных и промысловых обрядов в области верований, мифологии, анимистических или иных суеверных представлений. Совершенно ясна чисто материальная их основа.

---

[62] В. И. Чичеров. Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX вв. — В. И. Чичеров. Русские колядки и их типы.

Правы те советские исследователи, в первую очередь В. И. Чичеров,[63] которые видят истоки календарной обрядности в «стихийно-материалистическом мировоззрении» народа, в «практическом опыте земледельца», на который лишь наслоились суеверные религиозно-магические, впоследствии церковно-христианские представления. Аналогичные выводы сделаны Д. К. Зелениным о происхождении обрядов охотничьей магии и охотничьих запретов, в основе которых, как он верно указывает, лежат положительные наблюдения охотника над повадками зверей, над их чутьем, тонким слухом и пр. Охотничьи запреты при всем их суеверно-магическом характере суть по происхождению не что иное, как практические предписания, вызванные стремлением не испугать, не отогнать зверя неприятными для него запахами, шумом и пр.[64]

Типы колдовских действий, применяемых в хозяйственной магии, различны, но преобладает, по-видимому, имитативный принцип, часто в сочетании с контактной и, конечно, со словесной магией. Суеверный человек стремится помочь процессам, протекающим в природе, подражая им в своих действиях или прибегая к какому-то сходству явлений. Сходство и подражания бывают, конечно, условны, порой даже трудно уловимы, но иногда вполне очевидны. Вот некоторые примеры.

В сборнике Добровольского записан такой обряд (с. Медведовка Смоленской губ.): «На Ягорья бабы выходят толпами в поле и катаются раздетые по полю, приговаривая: „Как мы катаемся по полю, так пусть хлеб растет в трубку“».[65]

В сборнике Ефименко приводится несколько обрядов и заговоров, применяемых украинцами для повышения урожая огородных растений: первые цветы на огурцах или арбузах перевязывают красной ниткой из пояса, произнося заговор: «Як густо сей пояс в'язався, щоб так и мои огурочки в'язались в огудине». Для той же цели волокут ногой на огород лапоть (лычак) и бросают на грядку, с заговором: «Як густо сей лычак плевся, щоб так и мои огурки густо в'язались в огудине». При посеве мака надо предварительно почесать свою голову рукой со словами: «Щоб головки в моем макови були так велики, як моя голова, и щоб маку було так багацько, як багацько на голове волося!»[66] При посадке капустной рассады произно-

---

[63] В. И. Чичеров. Зимний период русского земледельческого календаря. . ., стр. 70 и др.

[64] См.: Д. К. Зеленин. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии, стр. 20, 23, 27, 32.

[65] В. Н. Добровольский, назв. соч., стр. 215.

[66] П. С. Ефименко. Сборник малороссийских заклинаний, стр. 46.

сят один за другим несколько заговоров, сначала берясь за свою голову и ударяясь «у полы»: «Щоб моя капусточка була из кореня коренистая, а из листу головыстая»; потом «приседаючи»: «Щоб не росла высоко, а росла широко»; затем, «посидевши и придавивши коленом»: «Щоб була туга, як колено»; наконец, посадив рассаду, покрывают ее горшком, на горшок кладут камень, а поверх белу хустку» (платок): «Щоб була туга як каменець, головата як горшок, а бела як платок!».[67]

У пинчуков (жителей Пинского полесья) при посадке моркови, огурцов, редьки применялся обряд: «Бабы подбирают юбки высоко в надежде, что все посаженное вырастет высоко, и хватают за свое колено, с уверенностью, что посаженное будет такое же толстое и круглое, как колено».[68]

Среди сибирских крестьян С. Гуляевым записан обряд, совершавшийся для того, чтобы лошади не уходили с пастбища: брали палку из муравейника, объезжали с ней три раза вокруг табуна, затем втыкали ее в землю посереди круга, произнося заговор: «Заговариваю я (имя рек) сей заговор над моим табуном. Как мураши где ни ходят, ни гуляют, а приходят и не отлучаются от своего гнезда, — так бы мои добрые кони, вороные, гнедые, не вышли бы из сего круга; век по веку и пр.»[69] В Воронежской губ. для приплода овец прибегали к «окликанию звезд»: 27 февраля вечером, когда звезды высыплют на небе, овчары выходили за околицу, кланялись на все четыре стороны и произносили заговор: «Засветись, звезда ясная, по поднебесье на радость миру крещеному, загорись огнем негасимым на утеху; ты заглянь, звезда ясная, на двор (имя рек), ты освети огнем негасимым белоярых овец его. Как по поднебесью звездам нет числа, так бы у раба (имя рек) уродилось овец более того».[70] В Черниговщине записан, между прочим, следующий обряд с заговором, применявшийся пчеловодами: «Ставши у церкве, пилнуй, абы наперед узяв дары, и мов так: „Як до священника люде тиснутся и радуются, до той дары йдучи, так бы ся мои бджолы тиснулися и радовалися матки, и роеве до моей пасеки, йдучи до мене, раба божия (имя рек), божиею помощию и всеми святыми небесными силами и действом святого Зосима!“, — возми ту дару, и принеси до пасеки, и потирай нею усе ульи на воскресение самое, из миром, и пасхи трохи укрой, и до той дары прилепи!».[71]

---

[67] Там же, стр. 47.
[68] Д. Г. Булгаковский. Пинчуки, стр. 179.
[69] Л. Н. Майков, назв. соч., стр. 539.
[70] Там же, стр. 540.
[71] П. С. Ефименко, назв. соч., стр. 56.

Если в последнем примере имитативная магия дополняется контактной, то в других обрядах контактная магия выступает и сама по себе. Сюда относится употребление разных предметов, действующих через простое соприкосновение или близость, — предметов типа амулетов и талисманов. Таковы обряды кропления святой водой, окатывание животных куриным яйцом, хлестание их освященной веткой вербы в день первого выпаса. Таково и употребление «куриных богов» в виде разбитого горшка, лаптя, камня с отверстием и пр., которые вешали или клали в курятник для охраны кур.

Обряды парциальной магии (по части — целое) применялись, видимо, реже. Как пример возьмем два обряда из сборника Майкова. Один применялся, «чтобы новая собака держалась дома»; для этого «состригают с ее головы, спины и хвоста небольшие клочки шерсти, которые врубают в порог, приговаривая: „Как эта шерсть будет держаться в пороге, так бы собака держалась в доме“».[72] Другой — чтобы сохранить скот при летней пастьбе; для этого исполнялся сложный обряд, сопровождавшийся произнесением длинного заговора: состригали у каждой скотины немного шерсти со лба, смешивали ее с разогретым воском, делили на две части и из них одну давали пастуху (тот клал в трубу, в рог), а другой помещали в замок и замыкали его ключом. В Егорьев день, выгоняя скот в первый раз на пастбище, пропускали его между замком и ключом, и т. д.[73] Хотя этот обряд, в отличие от предыдущего, очень запутан, но идея его, как и первого, вполне ясна: животные так же не должны уйти от хозяина (или от пастуха), как не уйдет их шерсть, закрепленная в воске, в замке, в пороге и пр.

Инициальная магия выступает в обрядах, связанных с хозяйством, преимущественно в виде магии первого дня. Сюда относятся известные новогодние обряды, идея которых — изобилием первого дня года вызвать изобилие и на весь год. Особенно выразителен обряд, справлявшийся на Украине (записан Н. Маркевичем): под Новый год вечером на стол ставили много съестного, и глава семьи садился за стол на почетном месте; «перед ним куча пирогов. Зовут детей, они входят, молятся и спрашивают: „де ж наш батько?“, не видя будто бы его за пирогами. „Хиба вы мене не бачите?“ — спрашивает отец. — „Не бачимо, тату!“ — „Дай же, боже, щоб и на той рок не бачили!“. При этом он раздает мальчикам пироги».[74]

---

[72] Л. Н. Майков, назв. соч., стр. 526.
[73] Там же, стр. 538.
[74] П. С. Ефименко, назв. соч., стр. 42.

Непременную часть всех обрядов составляют заговоры. В некоторых обрядах именно заговоры — вербальная магия —играют явно основную роль, действие лишь подкрепляет их или вообще отсутствует. Наглядный пример обряда, где основное — словесное обращение к предмету, это описанные у украинцев обряды, понуждающие плодовые деревья плодоносить: бесплодному дереву хозяин угрожает топором, говоря: «Як не будеш родити, то буду рубати», и т. п., причем второй человек, помогающий при совершении обряда, отвечает за дерево: «Не рубай мене, буду вже родити».[75]

Хотя в большинстве описанных обрядов магические действия уже весьма отдалились от практических полезных действий и связались с чисто суеверными представлениями о способах воздействия человека на природу, тем не менее корни их лежат именно в практической деятельности. Причина же отхода от рациональной практики здесь, как и во всей области религиозно-магических обрядов и представлений, — в бессилии маломощного крестьянина-земледельца, в его зависимости от стихийных сил природы и общества, с которыми он не в состоянии справиться трудом и разумом. Магические средства применялись в тех отраслях хозяйства, где человек меньше всего мог надеяться на свои силы и уменье: в обеспечении урожая, особенно при засухе, градобитии и других стихийных бедствиях; в охране скота на летних пастбищах; в пчеловодстве; в охотничьем промысле.

Вполне понятно, что именно этот вид магии в наши дни почти полностью отошел в прошлое. Если в области борьбы с болезнями знахарско-магические приемы еще играют роль, и порой значительную, даже и в городском быту, не говоря уже о сельском, то сельскохозяйственная магия ныне основательно забыта, вероятно даже и в самых глухих деревнях. Лишь в охотничьем быту старые поверья и обряды частично держатся.

Второстепенные виды магии

Помимо описанных выше основных видов магии, известны и различные второстепенные ее виды. Некоторые из них имели второстепенное значение лишь для данной общественной среды — для народов высокой и сложной культуры, но на более ранних ступенях общественного развития играли существенную роль. Такова военная магия, корни которой — в глубокой

[75] Там же, стр. 45.

древности, в практике межплеменных войн первобытно-общинного строя; такова магия беременности и рождения. Другие виды магии, напротив, сложились в условиях уже развитого классового общества. Таковы записанные неоднократно заговоры: «при отыскивании кладов», «чтобы никому нельзя было взять положенный клад», «на приобретение неразменного рубля»,[76] «на царские очи», «на подход ко властям или на умилостивление судей», «чтобы оттерпеться от пытки», «от воров»[77] и т. д., и т. п.

В этих «второстепенных» видах магии на первое место, видимо, выступает именно заговор, заклинание. Но описаны и некоторые действия, их иногда сопровождавшие. Так, например, при заговоре «от воров» (записано в южной Сибири С. Гуляевым) применялся обряд имитативной магии: «Чтобы вор не вышел из круга, сделанного около чего-нибудь, должно взять из савана нитку и смерить ею длину мертвеца; обойти три раза около дома, кладовой и так далее, потом нитку обернуть около палочки, которую воткнуть в средину обойденного пространства, и сказать следующее: „Как сей мертвец, раб божий (имя рек), не встает и не выходит из могилы, так бы сей заблужденный раб не вышел из сего круга. Век по веку...“ ».[78]

К числу поздних по происхождению и второстепенных по значению видов магии относятся ее «профессиональные» виды, т. е. бытовавшие (или бытующие) в какой-нибудь профессиональной среде. Известны магические поверья, приметы, приемы, бывшие в ходу у учащихся. В архиве Этнографического бюро кн. Тенишева[79] есть любопытные материалы о магических приемах, применявшихся чиновниками царского времени, чтобы угодить начальству. Известны магические представления и обычаи, существовавшие среди воров. Один из наиболее любопытных — обычай так называемого «заворовывания»: суеверный вор старался непременно украсть что-нибудь в ночь под Благовещение (25 марта); при этом сама украденная вещь могла не представлять никакой ценности, вор мог ее даже на другой день добровольно возвратить владельцу; но важно было не попасться при краже, — если вору это удавалось, это было приметой того,

---

[76] Л. Н. Майков, назв. соч., стр. 521—523.

[77] Там же, стр. 562—571. — В. Н. Добровольский, назв. соч., стр. 203—206. — П. П. Чубинский. Труды..., т. I, вып. 1, стр. 95—96.

[78] Л. Н. Майков, назв. соч., стр. 571.

[79] Программа этнографических сведений о городских жителях образованного класса (Архив Этнографического бюро кн. Тенишева, хранится в Государственном музее этнографии народов СССР в Ленинграде).

что он весь год будет удачно воровать. Это — типичный пример инициальной магии.[80]

Известен также дикий обычай воров — разрывать могилы на кладбище, чтобы отрезать руку или палец у покойника или вырезать у него сало: существовало поверье, что, если рукой или пальцем мертвеца обвести вокруг спящего человека, он будет спать мертвым сном; если же зажечь в доме свечу, вылитую из сала мертвеца, никто из спящих в доме не проснется. Эти типичные приемы имитативной магии и применялись вором, желавшим обокрасть ночью дом.[81]

---

[80] Л. Белогриц-Котляревский. Мифологическое значение некоторых преступлений, совершаемых по суеверию. — А. А. Левенстрим. Суеверие в его отношении к уголовному праву.

[81] А. А. Левенстрим, назв. соч. — Е. И. Якушкин. Заметка о влиянии религиозных верований..., стр. 11—12.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Один из наиболее очевидных и бросающихся в глаза и в то же время один из наиболее интересных выводов, вытекающих из рассмотренного материала по верованиям русских, украинцев и белорусов, заключается в установлении общих черт этих верований для трех братских народов. Эти общие черты верований, сохраняющиеся при всем разнообразии природных и исторических условий их быта, вытекают прежде всего из единства происхождения восточнославянских народов. Вопреки антинаучным теориям некоторых украинских и белорусских буржуазных националистов, стремившихся оторвать эти народы от великого русского народа и доказать их «самостоятельное» происхождение, неопровержимые факты говорят о глубочайшем историческом единстве и культурной общности русских, белорусов и украинцев. Это единство, эта общность сказываются во всем: и в материальной культуре, и в общественном быту, и в народном творчестве; сказываются они также и в тех древних верованиях, которые были рассмотрены нами выше. При всем разнообразии этих верований общие черты их поразительно одинаковы у всех трех восточнославянских народов. Различия — второстепенны.

Немало приводилось в предыдущем изложении также и фактов связи восточнославянских народных верований с религиозными представлениями южных и западных славян. Это весьма важно потому, что до сих пор прочно установлено в науке только языковое родство славянских народов, общность же их культуры или по крайней мере отдельные черты этой общности — далеко еще не установлены. Однако надо признать, что и получаемые из нашего материала выводы не столь ясны, потому что народные верования не только славян, но всех европейских народов имеют много общего между собой.

Вообще сравнительное изучение народных верований проливает дополнительный свет на проблему этногенеза.

10*

Если отвлечься от этих вопросов чисто исторического порядка и рассмотреть верования восточных славян в целом, в том виде, как они сложились примерно к началу XX в., то мы увидим чрезвычайно пеструю картину.

Прежде всего эти верования и связанные с ними обряды отнюдь не представляли собой единого целого, все части которого играли бы одну и ту же роль в духовной жизни и в быту народа; напротив, мы находим здесь наряду с верованиями, долгое время продолжавшими оказывать глубокое влияние на сознание людей и на их поведение, также и такие, о которых сохранилось лишь слабое воспоминание, да и оно во многих местах исчезло. Наряду с обрядами, которые продолжали чуть не повсеместно исполняться в определенных случаях, притом с глубокой верой в их необходимость и действительность, существовали и такие, о которых помнили лишь старые люди и то не везде, или такие, которые превратились из серьезного магического ритуала в детскую игру или развлечение молодежи.

С этой точки зрения можно было бы расположить верования и обряды восточных славян (по состоянию их примерно на начало XX в.) как бы в порядке убывающего значения, по их роли в быту и сознании населения. На первом месте тогда окажутся, бесспорно, обряды и поверья, связанные так или иначе со здоровьем и лечением болезней: вера в порчу, сглаз и другие сверхъестественные причины болезней, а еще более вера в знахарское лечение, в магическую медицину. Вера в колдовство и знахарство, опирающаяся главным образом именно на представления о «порче» и на магическую борьбу с болезнями, составляла до недавнего времени одну из самых стойких и притом повсеместно державшихся сторон восточнославянской народной религии. С другой стороны, из всей совокупности христианских представлений и обрядов в народном быту прочнее всего укоренилась тоже магическая их сторона, и притом опять-таки связанная с лечением болезней; культ мощей, чудотворных икон, святых источников, молебны «святым целителям», паломничество по святым местам за исцелением, отчитывание больных священниками и прочее — вот те элементы христианского культа, которые всего прочнее держались в быту населения.

Почти столь же существенное значение имели и те обряды и поверья, которые были связаны с хозяйственным благополучием — с обеспечением урожая, защитой скота от волков и падежа, охраной дома от пожара. Но здесь, во-первых, выступала в значительной мере зависимость от природных и хозяйственных условий: в лесной северной зоне особенно стойкими оказывались верования и обряды, относящиеся к охране скота от лесных

хищников — «обходы» скота перед его весенним выгоном, «отпуски», молебны св. Егорию и св. Власию, деятельность профессионалов-колдунов и особые способности «знающих» пастухов; на черноземном же юге, часто страдающем от бездождия, на первое место выдвигались магические приемы борьбы с засухой во всех видах, начиная от безобидных, зато доходных для духовенства, «молебнов о дожде» и вплоть до варварских обычаев вырывания и выбрасывания из могил погребенных «опойцев». Во-вторых же, не все обряды магии плодородия и не все культы покровителей полей и скота сохранялись в равной мере: те из них, которые носили более сложный характер и были связаны с архаическими олицетворениями плодородия, будучи в то же время приурочены к нормальному течению сельскохозяйственного года, вроде разных «проводов русалки», «похорон кукушки» и т. п., не выдержали напора новых культурных веяний капиталистической цивилизации и исчезли из быта; удерживались те обряды и поверья, которые приурочивались к различным нарушениям ровного хода хозяйственной жизни — к стихийным бедствиям вроде засухи, градобития, гроз, пожаров, падежа скота; в эти моменты хозяйственных катаклизмов, угрожавших самому существованию мелкого и неустойчивого крестьянского хозяйства, особенно обнаруживалось бессилие землероба и перед стихиями природы, и перед общественной стихией, и тут-то пробуждались тысячелетние, до поры до времени дремавшие, суеверные представления и пускались в ход дедовские обряды языческого или христианского колдования.

Гораздо меньшее место в народной жизни занимали в дореволюционное время демонологические верования, не связанные непосредственно с насущными хозяйственными интересами русского земледельца: вера в водяных, леших, русалок и прочих духов заметно побледнела и отошла на задний план. Молодежь в большинстве переставала верить в эти образы народной фантазии, да и старики уже не все верили, и эти образы, если не совсем исчезли, то стали предметом лишь разных страшных или развлекательных рассказов. «Так старые люди рассказывали, — говорят обычно, — а было ли это или не было, кто знает?». Но и из демонологических образов не все обнаружили одинаковую устойчивость. Если не считать Украины, то почти повсеместно более прочной оказалась вера в домового. В этого «хозяина», от которого зависит таинственным образом благополучие дома и семьи, верили почти во всех деревнях. В лешего верили гораздо меньше, кроме разве самых глухих лесных северных окраин. Образ водяного побледнел еще более, а русалка почти везде превратилась в причудливый образ поэтической фантазии.

В чорта верили больше, чем в разных полупоэтических духов. Чорт или, точнее, некоторое смутное и собирательное представление о неведомой и нечистой силе, источнике самого разнообразного зла, оказалось центром кристаллизации для различных, быть может, по происхождению поверий о враждебных человеку силах, приносящих болезнь, порождающих преступления, виновниках всяких неполадок в хозяйстве и семейной жизни. Страх перед «нечистой силой», перед разными ее проявлениями составлял до недавнего времени существенную черту народных верований восточных славян.

Наименее стойкими оказались разнообразные верования, коренившиеся в каких-то давно минувших условиях жизни и лишившиеся позднее всякой опоры в реальной действительности: верования о животных, о растениях предстают перед нами лишь в едва заметных обломках; только то из этих древних верований сохранялось дольше, которое оказалось связано с какими-то другими, более жизненно важными формами верований или обрядов — с народной и знахарской медициной, с верой в колдовство и пр.

Несколько особняком стоит группа верований, оказавшихся в числе наиболее живучих. Это то, что принято называть «суевериями» в узком смысле этого слова: мелкие бытовые поверья, вера в приметы, гадания, предсказания, сны. Они бесконечно разнообразны. Живучесть их выразилась, между прочим, в том, что, помимо древних, широко распространенных примет и поверий, множество новых поверий и примет создавалось в связи с меняющимися условиями жизни. Не только среди крестьянства, но и среди городских слоев населения бытуют свои «профессиональные» приметы и поверья, хотя они ныне часто принимают форму шуточной обрядности. Наблюдая эти «профессиональные» поверья, можно сделать и заключение о некоторой закономерности в их бытовании: чем больше в данном виде человеческой деятельности риска и неуверенности в успехе, чем меньше господствует в ней разумная воля, точный расчет и научное предвидение, тем больше места остается для суеверных примет. Примеры общеизвестны.

Последний вывод можно распространить на всю область верований. Религия вся в целом есть продукт бессилия человека перед природной и общественной стихией, и чем больше сказывается это бессилие в определенном социальном слое классового общества, в определенном виде деятельности, тем сильнее дает себя чувствовать религиозный дурман.

Степень живучести отдельных народных верований, таким образом, лишь отчасти связана с их относительной древностью

или новизной. Нельзя сказать, что наиболее древние формы верований быстрее забываются, а новые сохраняются прочнее. Но нельзя сделать и обратного вывода — о наибольшей живучести всех самых древних верований. Мы видели, что вера в колдунов и знахарей, в колдовство и лечебную магию — одна из наиболее древних форм религиозно-магических представлений — сохранила, однако, значение, не в поэтической фантазии, а в реальной жизни, до недавнего времени. Но не менее древние, связанные, быть может, с тотемизмом, суеверные представления о животных и растениях едва прощупываются сквозь толщу более молодых, отвечающих более развитым историческим условиям, религиозно-магических верований. Что касается христианских представлений и обрядов, время появления которых на Руси можно датировать с некоторой точностью, то не все они имели одинаковую судьбу: одни христианские верования тесно сплетались с древними народными культами богов — покровителей плодородия и скота, богов-целителей, и, поддержанные ими, укоренялись глубоко в народном быту, другие оказались поверхностным налетом (христианская догматика, мораль, официальный церковный культ) и остались чуждыми народной жизни и народному сознанию.

Когда исследователь-марксист ставит перед собой задачу объяснения тех или иных явлений религии, в данном случае народной религии восточных славян, то эта задача сводится к решению двух основных вопросов: во-первых, об исторических корнях, о древнейших истоках изучаемых верований и о их позднейших видоизменениях; во-вторых, об условиях, способствовавших сохранению этих верований до изучаемого нами периода и о реальной роли, которую они играли в жизни народа. Без решения непременно обоих этих вопросов правильное понимание интересующих нас явлений не может быть достигнуто.

Происхождение религиозных верований и обрядов восточнославянских народов надо искать в глубокой древности, но в разных эпохах этой древности. Одной из древнейших их форм является вера в колдовство и в знахарство. Она восходит, видимо, к той отдаленнейшей эпохе, когда в орде первобытных дикарей впервые стали выделяться люди, лучше знавшие свойства трав, умевшие наблюдать и предсказывать погоду, помогать советом успеху промысла или иными способами сумевшие завоевать себе авторитет среди соплеменников. Суеверное воображение дикаря приписывало этим людям сверхъестественные способности. Таких колдунов, заклинателей, вызывателей дождя, врачевателей мы знаем у всех самых отсталых народов земли. Отдаленными потомками их являются и восточнославянские чаровники, зна-

хари, ведьмаки обоего пола. К не менее глубокой старине восходят и истоки поверий о сверхъестественных свойствах растений и животных, коренящиеся частью, быть может, в тотемических представлениях. Но от них сохранялись лишь слабые следы.

Очень значительный слой восточнославянских верований и религиозно-магических обрядов связывается с имеющим глубокую древность, но все же более поздним, земледельческо-скотоводческим хозяйством. Магические обряды плодородия, культ земледельческих божеств и великих богов природы, колдовская охрана скота и так далее — все это коренится в конечном счете в том «бессилии дикаря в борьбе с природой», которое особенно давало себя знать именно при первобытном земледелии и скотоводстве. Эти древние обряды и верования осложнились и видоизменились впоследствии принятием христианской религии; многие древние имена богов были забыты, и черты их перешли на христианских святых; сами обряды, сохранившись, получили новое осмысление, но в общем христианство все же мало изменило сущность древних обрядов и верований восточных славян, связанных с сельским хозяйством.

Однако одним указанием на дикарские корни религиозных верований восточных славян еще не достигается полное их понимание. Остается другой, и более существенный, вопрос: почему эти верования сохранились вплоть до XX столетия, оказавшись такими живучими в условиях, весьма далеких от условий, некогда вызывавших их появление? И почему, далее, одни из форм древней восточнославянской религии оказались более живучими, более стойкими, чем другие?

«Почему держится религия в отсталых слоях городского пролетариата, — писал В. И. Ленин, — в широких слоях полупролетариата, а также в массе крестьянства? По невежеству народа, отвечает буржуазный прогрессист, радикал или буржуазный материалист... Марксист говорит: неправда. Такой взгляд есть поверхностное, буржуазно-ограниченное культурничество. Такой взгляд недостаточно глубоко, не материалистически, а идеалистически объясняет корни религии. В современных капиталистических странах это — корни, главным образом, *социальные*. Социальная придавленность трудящихся масс, кажущаяся полная беспомощность их перед слепыми силами капитализма, ... вот в чем самый глубокий современный корень религии».[1]

В этих ленинских словах содержится ключ к пониманию причин сохранения пережитков религиозных верований среди

[1] В. И. Ленин. Об отношении рабочей партии к религии. Соч., изд. 4, т. 15, стр. 374—375.

народа вплоть до социалистической революции 1917 г., а, в силу косности общественного сознания, вместе с сохранением некоторых пережитков капитализма — частично и первые годы после революции. Но остается другой вопрос: почему сохранились до этого времени не только верования, связанные с христианством — господствовавшей в России религией, но и многочисленные пережитки дохристианских верований?

Православие как господствовавшая, официальная религия выполняло в России роль орудия духовного гнета, лежавшего на порабощенных массах, освящая именем бога режим самодержавия и помещичье-капиталистической кабалы. Полицейско-бюрократический аппарат царизма поддерживал монопольное господство православной церкви, жестоко преследуя инакомыслящих. Что касается деревенского знахарства и колдовства, обрядов лечебной и земледельческой магии, веры в домовых и леших, то церковь и полиция, конечно, не только не поддерживали этих дохристианских пережитков, но и боролись с ними. Эти старинные верования и обряды не могли играть в прямом смысле той роли, какую играло христианство и православная церковь. Почему же они держались?

Дело в том, что, во-первых, казенная церковь не могла дать народу всего того, что народ, в силу своего угнетенного положения, требовал от религии. Православная церковь, правда, давала страдавшим от классового и самодержавного гнета массам то, что в таких случаях религия вообще дает: утешение и обман. Утешение давалось в форме обещания загробного воздаяния. Кто страдает здесь, на земле, получит, если только он покорно несет свой жребий, награду на небесах. Но этим утешением, этим обещанием небесной награды не исчерпывались потребности угнетенных народных масс. Помимо надежды на небесную награду, у них было много потребностей здесь, на земле. Некоторые из них церковь в какой-то мере тоже удовлетворяла, другие удовлетворяла гораздо меньше. В случае засухи, чтобы спасти урожай от грозящей гибели, можно было, правда, заказать попу молебен, «поднять икону», и крестьяне делали это в предреволюционные годы охотнее, чем прибегали к каким-нибудь древним обрядам купанья куклы, выкапывания трупа самоубийцы и т. п. Но в случае падежа скота услуги попа считались нередко уже недостаточными, и охваченное паническим страхом население пускало в ход дедовские обычаи — опахивание, прогон скота через очистительные костры «живого огня». Наиболее разнообразны были способы реакции на болезнь. При одних болезнях крестьяне обращались (в случае возможности, конечно, что не всегда было) к врачам или фельдшерам, при

других — к молебнам и иконам, при третьих — к знахарям и «бабкам». Нередко два или все три эти вида лечения применялись одновременно. Задавленное нуждой, темное и суеверное крестьянство, в быту которого болезнь — это не времяпрепровождение, как иной раз для богатого, а настоящая катастрофа, боролось с болезнями как могло, не отказываясь, когда можно, от медицинской помощи; но ведь известно, как она была недостаточна в царской России. Попы, молебны и иконы оказывались более доступными, но, увы, бессильными. Оставался знахарь как последняя и единственная надежда. И если он помогал, хоть в одном случае из десяти, — а народная медицина знает и действительные способы лечения, — то этого уже достаточно для поддержания веры в сверхъестественные способности знахаря. Много было и других случаев в несложном крестьянском быту, когда приходилось обращаться к услугам знахаря и даже колдуна, если других способов помочь горю не находилось: несчастная, забитая женщина, страдающая от жестокого обращения с ней мужа или свекрови или не знающая, как отвлечь мужа от лукавой разлучницы; девушка-служанка, которую ее хозяин-купец обещал взять замуж и обманул; обокраденный крестьянин, лишившийся заветных сбережений, — эти и многие подобные случаи иллюстрируют ту сторону деятельности колдуна или знахаря, когда он выступал как бы восстановителем справедливости. Но не менее, может быть, многочисленны были случаи, когда услуги колдуна требовались как раз для обратной цели — для совершения какого-то злого, темного дела. В тех и других случаях колдун выступал как своего рода орудие борьбы, в которой своеобразно отразились противоречия внутри крестьянской общины или между ней и окружающим миром. Помощь колдуна была обычно мнимой, но потребность в этой помощи — весьма реальной; она вытекала из условий жизни угнетенного крестьянства.

Наконец, нередки были факты не колдовства, но обвинения в колдовстве. Эти обвинения, выдвигавшиеся нередко против явно невинных людей, служили лишь способом сведения личных счетов или расправы власть имущих над неугодными людьми. Особенно часты были такие случаи в старой Руси в XVII—XVIII вв.

Но все эти различные случаи — проявление в сущности одного и того же общего факта. В них отражалась так или иначе та «социальная придавленность трудящихся масс», о которой говорил Ленин. Эта социальная придавленность выражалась не только в прямых формах помещичье-капиталистического и самодержавного гнета, освящавшегося православной церковью, но

и в разнообразных косвенных формах, в специфических антагонизмах сельской общины, в противоречиях мелкокрестьянского хозяйства, придавленного классовым эксплуататорским строем, нуждой, бедностью, хозяйственной и культурной отсталостью. Вот эти-то противоречия и отражались в разнообразных, древних, но живучих формах народных религиозно-магических верований и обрядов.

Религиозные верования восточных славян отнюдь не представляли собой системы «поэтических воззрений на природу», как полагали сторонники мифологической школы. «Поэтического» в этих верованиях было вообще очень мало, хотя, конечно, образы народных верований часто сближались с образами народного творчества. «Фольклорный» подход к этим верованиям лишь затемняет, искажает их подлинный характер. Не менее ошибочным является взгляд последователей «школы заимствований», видящих в восточнославянской религии лишь сборище взятых от соседей на прокат богов и богинь, продукт искажения христианских представлений. Поверхностным является и буржуазно-просветительское понимание народной религии восточных славян как нагромождения грубых суеверий, объясняемых лишь «невежеством» народа. Перед нами в действительности чрезвычайно сложное переплетение древних и более поздних воззрений и связанных с ними обрядов, разного происхождения, разного облика по внешности, но имеющих один общий существенный признак: наделение тех или иных предметов и представлений **сверхъестественными свойствами**. Это наделение сверхъестественными свойствами предметов и представлений вытекает из **страха** перед ними, а последний является результатом **бессилия** человека перед природой, а в классовом обществе — и классовым гнетом, т. е. **следствием социальной придавленности** трудящихся.

Факты говорят не о «поэтической», а о мрачной, отталкивающей стороне верований, сохранявшихся до недавнего времени у восточных славян. Победоносная социалистическая революция в нашей стране, уничтожившая основу всякого социального гнета, подорвала тем самым и корни религиозных верований, пережитки которых стали слабеть и исчезать уже в первые послереволюционные годы. Однако среди отсталых слоев населения эти пережитки, к сожалению, частично еще сохраняются и тормозят рост культуры нашего народа.

ЛИТЕРАТУРА

Абрамов И. Черниговские малороссы. Быт и нравы населения Глуховского уезда Черниговской губ. Живая старина, вып. 1—2, 1905.

Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян, ч. I. От обряда к песне. СПб., 1903.

Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь. СПб., 1914.

Антипов В. Суеверные средства, употребляемые крестьянами для открытия преступлений и преступников. Живая старина, вып. 3—4, 1905.

Антонович В. Б. Колдовство. Документы, процессы, исследования. СПб., 1887.

Анучин Д. Н. Сани, ладья и кони как принадлежности похоронного обряда. Археолого-этнографический этюд. М., 1890.

Афанасьев А. Н. Ведун и ведьма. Альманах «Комета», М., 1851.

Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу, т. I, 1865; т. II, 1868; т. III, 1869.

Балов А. «Понедельничанье». Историко-этнографический очерк. Живая старина, вып. 1, 1901.

Барсов Е. Очерки народного мировоззрения и быта. Древняя и новая Россия, т. 3, № 11, 1876.

Белогриц-Котляревский Л. Мифологическое значение некоторых преступлений, совершаемых по суеверию. Историч. вестн., т. 33, июль, 1888.

Богатырев П. Г. Верования великоруссов Шенкурского уезда Архангельской губ. Этногр. обозр., № 3—4, 1916.

Богданов В. В. Древние и современные обряды погребения животных в России. Этногр. обозр., № 3—4, 1916.

Бондаренко В. Поверья крестьян Тамбовской губ. Живая старина, вып. 1, 1890.

Бондаренко В. Очерки Кирсановского уезда Тамбовской губ. Этногр. обозр., № 4, 1890.

Боцяновский В. Ф. Заговоры против болезней, разные поверья и приметы (с. Пески Житомирской губ.). Живая старина, вып. 3—4, 1895.

Булатов Г. О. Украинский народ в своих легендах и религиозных воззрениях и верованиях, вып. 1. Космогонические украинские народные воззрения и верования. Киев, 1909.

Булгаковский Д. Г. Пинчуки. Этнографический сборник. Зап. РГО по отд-нию этногр., т. XIII, вып. 3, СПб., 1890.

Буслаев Ф. И. Русская народная поэзия. Исторические очерки русской народной словесности и искусства, т. I, СПб., 1861.

Васильев М. К. и Н. Ф. Сумцов. Антропоморфические представления в верованиях украинского народа. Этногр. обозр., кн. 15, № 4, 1892.

Веселовский А. Сравнительная мифология и ее метод. Вестн. Европы, октябрь, 1873.

Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. Сборн. отдел. русск. языка и словесности Акад. Наук, тт. 20, 21, 28, 32, 46, 53.

Ветухов А. В. Из этнографических материалов по Харьковской губ. Харьков, 1905.

Ветухов А. В. Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова. Русск. филол. вестн., вып. 1—2, Варшава, 1907.

Виноградов Г. С. Самоврачевание и скотолечение у русского старожилого населения Сибири. Живая старина, вып. 4, 1915.

Виноградов Н. Н. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и пр., вып. I, II, III. Живая старина, вып. 1, 2, 1907; вып. 1, 2, 3, 4, 1908; вып. 4, 1909.

Воронин Н. Н. Медвежий культ в Верхнем Поволжье. Мат. и исслед. по археологии СССР, № 6, 1941.

Врадий В. Три заговора и народные воззрения на змей в Могилевской и Херсонской губ. Живая старина, вып. 2, 1898.

Высоцкий Н. Ф. Очерки нашей народной медицины. Зап. Московск. археол. инст., т. XI, вып. 1, М., 1911.

Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Зап. Московск. археол. инст., т. XVIII, М., 1913.

Г-в А. О русских народных обрядах. Журн. М-ва внутр. дел, ч. 16, 1835.

Генерозов Я. Русские народные представления о загробной жизни, на основании заплачек, причитаний, духовных стихов и т. п. Саратов, 1888.

Гераков Д. К. Сборник народных россказней. СПб., 1870.

Герасимов М. К. Материалы по народной медицине и акушерству в Череповецком уезде Новгородской губ. Живая старина, вып. 2, 1898.

Глинка Г. Древняя религия славян. Митава, 1804.

Гнатюк В. Етнографічні материали з Угорськоі Руси. Нтногр. зб., вид. Наукове товариство ім. Шевченка, т. 3, Львів, 1897.

Гринченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях, вв. 1—3. Чернигов, 1895, 1897, 1900.

Гринченко Б. Д. Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр. Чернигов, 1901.

Даль В. И. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. Изд. 2, СПб.—М., 1880.

Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.—М., т. I, 1912; тт. II—IV, 1914.

Демич В. Ф. О змее в русской народной медицине. Живая старина, вып. 1, 1912.

Динцес Л. А. Дохристианские храмы Руси в свете памятников народного искусства. Сов. этногр., № 2, 1947.

Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник, ч. I СПб., 1891.

Добровольский В. Н. Данные для народного календаря Смоленской губ. в связи с народными верованиями. Живая старина, вып. 3—4, 1898.

Добровольский В. Н. Некоторые поверья, песни и обряды Орловской и Калужской губ. Живая старина, вып. 2, 1902.

Довнар-Запольский М. В. Чародейство в Северо-Западном крае в XVII—XVIII вв. Историко-этнографический этюд. Этногр. обозр., № 2, 1890.
Довнар-Запольский М. В. Белорусская свадьба в культурно-религиозных пережитках. Этногр. обозр., кн. 16, 17, 19, №№ 1, 2, 4, 1893.
Довнар-Запольский М. В. Белоруссы. Этнографический очерк. Исследования и статьи, т. I. Киев, 1909.
Драгоманов М. Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876.
Елеонская Е. Н. К изучению заговора и колдовства в России. М., 1917.
Елеонская Е. Н. Вредоносные заговоры. Три заговора из Сборника XVII века. Slavia, r. VII, sešit 4, Praha, 1929.
Елеонская Е. Н. Сельскохозяйственная магия. М., 1929.
Ермолов А. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах, тт. I—IV. СПб., 1901—1905.
Ефименко П. С. О Яриле, языческом божестве русских славян. Зап. РГО по отд-нию этногр., т. II, 1869.
Ефименко П. С. Сборник малороссийских заклинаний. Чт. Общ. ист. и древн. Российск., 1874.
Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губ. Изв. Общ. любит. естествозн., антроп. и этногр. при Москов. унив., т. 30, Тр. Этногр. отд., кн. V, ч. 1, 1877; ч. 2, 1878.
Ефименко П. С. Суд над ведьмами. Киевская старина, ноябрь, 1883.
Забелин И. Сыскное дело о ворожеях и колдунах при царе Михаиле Федоровиче. Альманах «Комета», 1851.
Звонков А. Очерк верований крестьян Елатомского уезда. Этногр. обозр., № 2, 1889.
Зеленин Д. К. Обыденные полотенца и обыденные храмы. Живая старина, вып. 1, 1911.
Зеленин Д. К. К вопросу о русалках. Живая старина, вып. 3—4, 1911.
Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии, вып. 1. Умершие неестественной смертью и русалки. Пгр., 1916.
Зеленин Д. К. Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии. Сб. Музея антропол. и этногр. АН СССР, т. VIII, Л., 1929.
Зеленин Д. К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.—Л., 1937.
Зотов В. Документальная история чорта. Историч. вестн., кн. I, 1884.
Иваницкий Н. Сольвычегодский крестьянин, его обстановка, жизнь и деятельность. Живая старина, вып. 1, 1898.
Иванов П. В. Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках (Купянский уезд). Сб. Харьковск. ист.-филол. общ., т. 5, Харьков, 1893.
Иванов П. В. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губ. Сб. Харьковск. ист.-филол. общ., т. 17, Харьков, 1907.
Иващенко. О южнорусских шептаниях. Тр. III Археол. съезда, т. 2, Киев, 1878.
Ильинский Г. Из истории древне-славянских языческих верований. Изв. Общ. археол., ист. и этногр. при Казанск. унив., т. 34, вып. 3—4, 1929.
К вопросу об опахивании. Этногр. обозр., № 3—4, 1910.
Кагаров Е. Г. Религия древних славян. М., 1918.
Кагаров Е. Г. О значении некоторых русских и украинских народных обычаев. Изв. II отд. Акад. наук, т. 23, кн. 2, 1918.

Кагаров Е. Г. К вопросу о классификации народных обрядов. Докл. АН СССР, сер. В, №№ 10, 11, 1928.
Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности. Сб. Музея антропол. и этногр. АН СССР, т. VIII, Л., 1929.
Кагаров Е. Г. Классификация и происхождение земледельческих обрядов. Изв. Общ. археол., ист. и этногр. при Казанск. унив. т. 34, вып. 3—4, 1929.
Кайсаров А. С. Славянская и российская мифология. Изд. 2. М., 1810.
Калинский И. П. Церковно-народный месяцеслов на Руси. СПб., 1877.
Канторович Я. Средневековые процессы о ведьмах. Изд. 2, СПб., 1899.
Кирпичников А. Что мы знаем о личных божествах славян. Журн. М-ва нар. просв., ч. 241, сентябрь, 1885.
Ключевский В. Курс русской истории, т. I, М., 1911.
Колмачевский Л. Животный эпос на Западе и у славян. Казань, 1882.
Колчин А. Верования крестьян Тульской губ. Этногр. обозр., кн. 42, № 3, 1899.
Копержинський К. Обжинки. Обряди збору врожаю у слов'янських народів нової доби розвитку. Одеса, 1926.
Короленко В. Г. История моего современника, кн. 1—2, М., 1948.
Костоловский И. В. Из поверий Ярославской губ. Этногр. обозр., № 3—4, 1906.
Костоловский И. В. Народные поверья жителей Ярославского края. Живая старина, вып. 2—3, 1916.
Краинский Н. В. Порча, кликуши и бесноватые, как явления русской народной жизни. Новгород, 1900.
Красноженова М. Материалы по народной медицине Енисейской губ. Изв. Вост.-Сиб. отд. РГО, т. 42, 1911.
Крушевский Н. Заговоры как вид русской народной поэзии. Варшава, 1876.
Курс знахарства, народных заговоров, заклинаний, колдовства и разных полезных советов. М., 1914.
Левенстрим А. А. Суеверие в его отношении к уголовному праву. Журн. М-ва юстиции, №№ 1, 2, 1897.
Леманн А. Иллюстрированная история суеверия и волшебства от древности до наших дней. М., 1899—1900.
Ляцкий Е. А. Представления белоруссов о нечистой силе. Этногр. обозр., № 4, 1890.
Ляцкий Е. А. К вопросу о заговорах от трясавиц. Этногр. обозр., № 4, 1893.
Майков Л. Н. Великорусские заклинания. Зап. РГО по отд-нию этногр., т. 2, СПб., 1869.
Макаренко А. Материалы по народной медицине Ужурской волости Ачинского округа Енисейской губ. Живая старина, вв. 1, 2, 1897; вып. 3—4, 1898.
Макаренко А. Почитание огня у крестьян-сибиряков Енисейской губ. Живая старина, вып. 2, 1897.
Макаров М. Древние и новые божбы, клятвы и присяги русские. Тр. и летоп. Общ. ист. и древн. Российских, ч. IV, кн. I, 1828.
Максимов С. В. Бродячая Русь Христа ради. СПб., 1877.
Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.
Малинка А. Н. Сборник материалов по малорусскому фольклору. Чернигов, 1902.

Манжура И. И. Сказки, пословицы и т. п., записанные в Екатеринославской и Харьковской губерниях. Сб. Харьковск. истор.-филол. общ., т. 2, Харьков, 1890.
Мансикка В. Заговоры Шенкурского уезда. Живая старина, вып. 1, 1912.
Мериме Проспер. Упыри или выходцы из могил. Ярославль, 1915.
Мошков В. А. Труба в народных верованиях. Живая старина, вып. 3, 4, 1900.
Неуступов А. Д. Следы почитания огня в Кадниковском уезде. Этногр. обозр., № 1—2, 1913.
Никитин Н. А. К вопросу о русских колдунах. Сб. Музея антропол. и этногр. АН СССР, т. VII, 1928.
Никифоровский Н. Очерки простонародного житья-бытья в Витебской Белоруссии и описание предметов обиходности. Витебск, 1895.
Никифоровский Н. Нечистики. Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Виленский временник, кн. 2. Вильна, 1907.
Никольский Н. М. Дохристианские верования и культы днепровских славян. М., 1929.
Никольский Н. М. Жывёлы у звычаях, абрадах і вераньнях беларускага сялянства. Працы Сэкцыі этнографіі инст. Гисторыі АН БССР, вып. 3, Менск, 1933.
Никольский Н. М. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Минск, 1956.
Новомбергский Н. Колдовство в Московской Руси XVII столетия. Мат. по ист. медицины в России, т. 3, ч. 1, СПб., 1906.
Ом-ский А. Из народных поверий о чорте. Киевская старина, т. VII, ноябрь, 1883.
Ончуков Н. Е. Северные сказки. Зап. РГО по отд-нию этногр., т. 33, СПб., 1909.
Перетц В. Деревня Будогоща и ее предания. Живая старина, т. IV, вып. 1, 1894.
Погодин А. Несколько данных для русской мифологии в XV в. Живая старина, вып. 3—4, 1911.
Познанский Н. Ф. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Зап. ист.-филол. фак. Петрогр. унив., ч. 136, Пгр., 1917.
Покровский М. Н. Очерки истории русской культуры, ч. 2, изд. 4, М.—Л., 1925.
Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. По материалам Этногр. бюро кн. В. Н. Тенишева. СПб., 1903.
Попов М. В. Краткое описание славянского баснословия. СПб., 1768.
Попова А. и Г. Виноградов. Медведь в воззрениях русского старожилого населения Сибири. Сов. этногр., № 3, 1936.
Потебня А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. Чт. Общ. ист. и древн. Российских, кн. 2, 1865.
Потебня А. О купальских огнях и сродных с ними представлениях. Археол. вестн., т. III, М., 1867.
Пришвин М. В краю непуганых птиц. Очерки Выговского края. СПб., б. г.
Пропп В. Морфология сказки. Л., 1928.
Пропп В. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
Редько А. Нечистая сила в судьбах женщины-матери. Этногр. обозр., кн. 40—41, № 1—2, 1899.

Резанова Ек. Материалы по этнографии Курской губ. Тр. Курск. губ. учен. архив. комиссии, вып. 1, 1911.
Романов Е. Белорусский сборник, вып. V, Витебск, 1891; вып. VIII, Вильна, 1912.
Рубинский Н. Знахарство в Скопинском и Данковском уездах Рязанской губ. Живая старина, вып. 2, 1896.
Рушинский Л. П. Религиозный быт русских по сведениям иностранных писателей XVI и XVII вв. Чт. Общ. ист. и древн. Российских, кн. 2, 1871.
Рязановский Ф. Демонология в древнерусской литературе. М., 1916.
Сахаров И. П. Сказания русского народа о семейной жизни своих предков. СПб., ч. 1, 1836; ч. 2, 1837; т. II, кн. 5, 6, 7, 8, 1849.
Сахаров И. П. Сказания русского народа о семейной жизни своих предков. Народный дневник, 1885.
Святский Д. Под сводом хрустального неба. Очерки по астральной мифологии в области религиозного и народного мировоззрения. СПб., 1913.
Семенова О. П. Смерть и душа в поверьях и в рассказах крестьян и мещан Рязанского, Раненбургского и Данковского уездов Рязанской губ. Живая старина, вып. 2, 1898.
Смирнов И. Вера в метаморфоз (превращения) и ее значение. Этногр. обзор. №№ 3, 4, 1890.
Смоленский А. В. Сборник народных примет о погоде. Изв. Московск. с.-х. инст., кн. 1, 1914.
Снегирев И. Русские простонародные праздники и суеверные обряды, вып. 1, 1837; вып. 2—3, 1838; вып. 4, 1839.
Соколов М. Старо-русские солнечные боги и богини. Истор. этногр. исслед. Симбирск, 1887.
Соколовы Б. и Ю. Сказки и песни Белозерского края. М., 1915.
Соловьев С. Очерк нравов, обычаев и религии славян, преимущественно восточных, во времена языческие. Арх. истор. юрид. свед., относящихся до России, изд. Калачовым, т. I, М., 1850.
Срезневский В. И. Описание рукописей и книг, собранных для Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913.
Срезневский И. И. Об обожании солнца у древних славян. Журн. М-ва нар. просв., № 7, 1846.
Срезневский И. И. Святилища и обряды языческого богослужения древних славян по свидетельствам современным и преданиям. Харьков, 1846.
Срезневский И. И. Исследование об языческом богослужении древних славян. СПб., 1847.
Строев П. Краткое обозрение мифологии славян Российских. М., 1815.
Сумцов Н. Ф. Заговоры. (Библиографический указатель). Харьков, 1878.
Сумцов Н. Ф. Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1885.
Сумцов Н. Ф. Культурные переживания. Киев, 1889—1890.
Сумцов Н Ф. Ворон в народной словесности. Этногр. обозр. № 1, 1890.
Сумцов Н. Ф. Заговоры. (Библиографический указатель). Харьков, 1892.
Сумцов Н. Ф Параллели к повести Гоголя «Вий». Киевская старина, март, 1892.
Сумцов Н. Ф. Злыдни в бочке. Сб. в честь Анучина, М., 1913.
Сырку П. Славяно-румынские отрывки Журн. М-ва нар. просв. ч. 251, май, 1887.

Терещенко А. Быт русского народа, тт. I—IV. СПб, 1848.
Тихонравов Н. С. Памятники отреченной русской литературы. тт. 1, 2, 1863; т. 3, 1894.
Трунов А. Н. Понятия крестьян Орловской губ. о природе физической и духовной. Зап. РГО по отд-нию этногр., т. 2, 1869.
Успенский М. И. Из истории русских суеверий в XVIII столетии. Сов. этногр., т. IV, 1940.
Ушаков Д. Материалы по народным верованиям великоруссов. Этногр. обозр., кн. 29—30, 1896.
Фаминцын А. С. Божества древних славян. СПб., 1884.
Феноменов М. Я. Современная деревня. Опыт краеведческого обследования одной деревни, чч. 1, 2. Л.—М., 1925.
Фрэзер Д. Золотая ветвь, вып. 1—4. М., 1928.
Харузина В. К вопросу о почитании огня. Этногр. обозр., № 3—4, 1906.
Черепнин Л. В. Из истории древне-русского колдовства XVII в. Этнография, № 2, 1929.
Чичеров В. И. Русские колядки и их типы. Сов. этногр., № 2, 1948.
Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX вв. Кр. сообщ. Инст. этногр. АН СССР, т. VIII, 1949.
Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной ИРГО. Юго-западный отдел. Тр. и мат., собр. П. П. Чубинским, т. I, вып. 1, 1872, вып. 2, 1877; т. II, 1878; т. III, 1872; т. IV, 1877; т. V, 1874; тт. VI, VII, 1872.
Чулков М. Д. Краткий мифологический лексикон. СПб., 1767.
Чулков М. Д. Словарь русских суеверий, 1780; изд. 2, 1782.
Шайкевич Б. Генезис и развитие колядных песен и обрядов. Сов. этногр., № 1, 1933.
Шарко Е. О. Из области суеверий малоруссов Черниговской губ. Этногр. обозр., № 1, 1891.
Шейн П. В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. СПб., т. I, вып. 1, 1898; вып. 2, 1900.
Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края, СПб., т. I, ч. 1, 1887, ч. 2, 1890; т. II, 1893; т. III, 1902.
Шеппинг Дм. Мифы славянского язычества. М., 1849.
Шпренгер Я. и Г. Инститорис. Молот ведьм. Пер. с лат. Н. Цветкова, с предисл. проф. С. Г. Лозинского и М. П. Баскина. М., 1932.
Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
Шуров И. Знахарство на Руси. Чт. Общ. ист. и древн. Российских, кн. 4, 1867.
Щапов А. Исторические очерки народного миросозерцания и суеверия. Журн. М-ва нар. просв., ч. 117, 1863, № 1.
Эрбен К. Я. О славянской мифологии. Русская беседа, кн. 8, 1857.
Яворский Ю. Галицко-русские поверья о дикой бабе. Живая старина, вып. 3—4, 1898.
Якушкин Е. И. Заметка о влиянии религиозных верований и предрассудков на народные юридические обычаи и понятия. Этногр. обозр., № 2, 1891.
Ястребов В. Н. Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губ. Летоп. Истор.-филол. общ. при Новоросс. унив., т. III. Одесса, 1894.
Яцимирский Б. М. «Свиняче свято». (Этнографическая заметка). Этногр. обозр., № 3—4, 1912.

Bernecker. Slawisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1908.
Caraman P. Obrzęd Kłędowania u Słowian i u Rumunów. Studyum porownawcze. Kraków, 1933.
Ciszewski S. Ognisko. Studyum etnołogiczne. Kraków, 1903.
Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskie Materyały do etnografii Słowianskiej, zgromadz. w latach 1877—91, t. I. Kraków, 1897.
Hanusch I. Die Wissenschaft des Slawischen Mythus... Lemberg, 1842.
Kalužniacki E. Ueber die Verbreitung und die gegenwärtige Bedeutung des slavischen Kračunъ Koročunъ. Arch. Slav. Philol., Bd. IX, Berlin, 1883.
Mannhardt W. Roggenwolf und Roggenhund. Danzig, 1865.
Mannhardt W. Die Korndämonen. Berlin, 1868.
Mansikka V. J. Ueber russische Zauberformeln. Helsingfors, 1909.
Mansikka V. J. Die Religion der Ostslaven. I. Quellen. Helsinki, 1922.
Miklosich F. Die Rusalien. Ein Beitrag zur slavischen Myphologie. Wien, 1864.
Miklosich F. Etymologisches Wörterbuch d. slav. Sprachen.
Moszyński K. Kultura ludowa Slowian. Cz. 2. Kultura duchowa, Zeszyt I, Kraków, 1934.
Niederle L. Slovanské starožitnosti. Oddil kulturní. Život starých Slovanů Dil II, sv. I. Praha, 1924.
Piprek J. Slawische Brautwerbungs- und Hochzeitsgebräuche. Stuttgart, 1914.
Schuchardt H. Kračunъ—Koročunъ Arch. Slaw. Philot., Bd. IX, № 3.
Vaillant A. Slave commun upirĭ s.-cr. vámpīr. Slavia, X, s. 4, 1931.
Zelenin D. Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin, 1927.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Утверждено к печати
Ученым советом Музея истории религии и атеизма
Академии наук СССР

*

Редактор *С. В. Солтанов*
Технический редактор *Р. Е. Зендель*
Корректоры *М. А. Брайнина* и *Н. П. Яковлева*

*

РИСО АН СССР № 169—88В. Подписано к печати 20/IX 1957 г. М-31574. Бумага $60 \times 92^{1}/_{16}$. Бум. л. $5^{1}/_{8}$. Печ. л. $10^{1}/_{4}$. Уч.-изд. л. 10.39. Тираж 3000. Заказ № 212.
Цена 6 р. 25 к.

1-я типография Издательства Академии наук СССР. Ленинград, В-34, 9 линия, д. 12.

ОПЕЧАТКИ

Страница	*Строка*	*Напечатано*	*Должно быть*
73	21 сверху	за заре	на заре
74	16 „	поселились	поселялись
84	10 снизу	poludnice	południce
157	22 „	Угорськоі	Угорської
„	„ „	Нтногр.	Етногр.
161	7 сверху	Рушинский	Рущинский
„	8 „	кн. 2	кн. 3
„	23 „	обзор.	обозр.
163	2 „	Klędowania	kolędowania
„	8 снизу	Slowian	Słowian
„	3 „	Arch. Slaw. Philot.	Arch. Slaw. Philol.

С. А. Токарев. Религиозные верования восточнословянских народов XIX—начала XX в.

6р. 25к.

